

التفسير
القصير

للإمام

الفخري الرازي

٢٠١

دار
أهيا التراث العربي

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حويبة

القاهرة

النفسي الكبير للأمام الحفيظ السراي

للجزء الأول

الطبعة الثالثة



دار إحياء التراث العربي
بيروت

٦٥٥-٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات، ووفقنا على كيفية اكتساب أكل السعادات،
وهذاننا إلى قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات (بسم الله الرحمن
الرحيم) نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات (الحمد لله) الذي له ما في السموات
(رب العالمين) بحسب كل الذوات والصفات (الرحمن الرحيم) على أصحاب الحاجات
وأرباب الضرورات (مالك يوم الدين) في إيصال الأبرار إلى الدرجات، وإدخال الفجار في
الدركات (إياك نعبد وإياك نستعين) في القيام بأداء جملة التكليفات، (اهدنا الصراط المستقيم)
بحسب كل أنواع الهدايات (صراط الذين أنعمت عليهم) في كل الحالات والمقامات
(غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجهالات والغلالات .

والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات ، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب
الآيات ، وسلم تسلياً .

أما بعد : فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة
الفاتحة ، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لاتمامه ، وأن يجعلنا في الدارين أهلاً لأكرامه
وإنعامه ، إنه خير موفى ومعين ، وأسعاف الطالبين قين ، وهذا الكتاب مرتب على مقدمة ،
وكتب ، أما المقدمة ففيها فصول : -

الفصل الأول

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجال

أعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستبطن علوم الفاتحة
من فوائدها وفوائدها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل
الجهل والنقص والناد ، وحملوا ذلك على ما اتفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني ،
والكلمات الخالية عن تحقيق المعاد والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب ، قدمت
هذه المقدمة لتصوير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول ، قريب الوصول ، فنقول
وبالله التوفيق : إن قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) لاشك أن المراد منه الاستعاذة
بالله من جميع المنهيات والمحظورات ، ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب

الاعتقادات ، أو من باب أعمال الجوارح ؛ أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة : كلهم في النار إلا فرقة واحدة » وهذا يدل على أن الاثنين والسبعين موصوفون بالمقائد الفاسدة ، والمذاهب الباطلة ؛ ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة ، بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث للمنطقة بذات الله تعالى ، وبصفاته ، وبأحكامه ، وبأفعاله ، وبأسمائه ، وبمسائل الجبر ، والقدر ، والتعديل ، والتجيز ، والثواب ، والتمسك ، والوعد ، والوعيد ، والأسماء ، والأحكام ، والإمامة ، فإذا وزعنا عدده الفرق الضالة — وهو الاثنان والسبعون — على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما ، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الأمة ، وأيضا فن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقرّبون من سبهاة ، فإذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات الموجودة في فرق الأمة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات ، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات ؛ بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ، ولا شك أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع ، والاستعاذة من الشيء لا يمكن إلا بعد معرفة المستأذ منه ، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقيحا ، فظهر بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ ، شتمل على الآلاف من المسائل الحقيقية البقية ، وأما الأعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ماورد النهي عنه : إما في القرآن ، أو في الأخبار المتواترة ، أو في أخبار الأحاد ، أو في إجماع الأمة ، أو في القياسات الصحيحة ، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الآلاف ، وقولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ تناول جميعها وجمعتها ، فثبت بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ شتمل على عشرة آلاف مسئلة ، أو أزيد ، أو أقل من المسائل المهمة المعتبرة .

كلمة الناشر:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قبيحاً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويشير المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً ما كثين فيه أبداً ، وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ما لهم به من علم ولا لأبائهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذبا ؛ والحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وأيده بالدم الصادق ، والارادة النافذة ، والمهمة العالية ، وبأصحاب أبطال مجاهدين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان ، فلم يزل — صلى الله عليه وسلم — مضياً لنفاذ أمر ربه حتى كانت كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى ، وأبطل الله به الشرك ، وأقام به موضحات الأعلام ، وأشهد أن لا إله إلا الله الحى القيوم الذى لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض ، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده الذى اجتباه ورسوله إلى الثقلين ، إمام المتقين ، وسيد المرسلين ، وصفوة خلق الله أجمعين ، أرسله والناس فى حماية الشرك وضلالة التقليد فنصر الحق ، وأوضح السبل للخاطى ، وبين للناس ما اختلفوا فيه ؛ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن سلك طريقه وسلم تسلياً كثيراً .

أما بعد : فإن كتاب الله تعالى هو الهداية التى لا يضل من سلكها ، والبحر الذى لا يصدى من ورده ، والنور الباهر الذى لا يمتنى من سمت سمته ، والطريق المستقيم التى لا يعبى من سلكها ، وهو — مع ذلك كله — الحجة القصوى التى تقب الباطل حتى تخرج الحق من جنبه ، والدليل الاسمى الذى يصهر الزيف حتى يظهر الاعتدال مشرقاً ، وهو خير ما يمتصم به معتم ، وأفضل ما يستمسك به مستمسك ، لسانه أقوم لسان ، وعبارته أوضح عبارة وأسلوبه أشرف أسلوب ودليله أهدى دليل ، من تمسك به فقد نجح ، ومن انحرف عن جادته فقد هلك ، نعمنا الله به ، وجعلنا من حربه ، وبصرنا بنوره ، وجلنا قلوبنا بهديته .

وإن أباعيد الله محمد بن حمرين حسين القرشى ، الشافعى ، الطبرستانى الأصل الملقب بفخر الدين الرازى قد صنف فى تفسير هذا الكتاب العزيز كتاباً قبيحاً أودعه بعض مانتع الله به عليه من بيان

مراى القرآن وإشاراته وضمنه شرح آيات الله لعباده فى أرضه وممواته ، وأطلق العنان لنفكره وقلبه فأجالها فى استنباط الحجة وتدعيم الأدلة حتى لم يبق لمن بعده إلا أن ينسج على المنوال الذى نسج عليه ويسلك المسلك الذى سلكه ، وهو مع ذلك ، صاحب السبق فى هذا المضمار .

وقد رأيت أن أطبع هذا الكتاب العظيم على نفقتى وإن أجمله من التحف التى تهديها مطبعى [المطبعة البهية المصرية] إلى المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها منذ أسسها المخفور له والذى السيد - محمد مصطفى فى سنة ١٣٠٢ هجرية .

فعمدت إلى زمرة من أفاضل العلماء بقراءة أصوله وتحقيقها وترقيم الكتاب ووضع عنوانات مسائله بما لا يغير وضعه الذى أراده ، مؤلفه ؛ فلما قرؤا الأصول صادقتهم عبارات مشككة رأوا الحاجة ماسة إلى بيانها فما اغفلوا شرحها ولا تبيانها وإيضاحها فى هامش الصفحات ، كما عثروا على كثير من الكلمات المحرقة والحروف المصحفة فى النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية ، فلم يقمهم بقدر استطاع التنبيه عليها ولا الإشارة إلى وجوه تصحيحها ، وكلما وجدوا اضطرابا فى عبارة المؤلف منشؤه اختلاف الناسخين أصلوه بقدر الامكان مع الإشارة إليه ؛ وأحيانا وجدوا العبارة فى حاجة إلى كلمة تزداد أو أكثر فوضعت الزيادة بين مربعين هكذا []

ونتيجة هذا المجهود الكبير وتلك العناية الفائقة جاءت هذه المطبوعة من الكتاب فى اثنين وثلاثين جزءا تمت على خير ما تشرف له نفوس القارئین : جودة طبع ودقة عمل وسهولة مراجعته ، كما اننى قد قمت بطبع تفسير سورة الفاتحة للامام الفخر الرازى فى طبعة مستقلة لينتفع بها من لا تمكنه ظروفه من اقتناء التفسير الكبير بأكمله ، خاصة وإن تفسير هذه السورة المباركة ما هو إلا الجزء الأول من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى ، فإن كنت قد أصبت فى هذا فاقه مسئول أن يجزئنى عما بذلت وانفقت ، جزاء من أحسن عمله وأخلص فيه لوجه الكريم ، وأن ينفر لى ولوالدى يوم يقوم الحساب أمين ؟

عبد الرحمن محمد

صاحب المطبعة البهية المصرية ومقرم طبع المصحف الشريف
بمبات الجليل الأزهر بمصر

تعريف بالمؤلف

من هو نضر الدين الرازي؟

هو إمام المتكلمين ، وقامع المبتدعين ، نضر الإسلام والمسلمين ، وحجة الله على العالمين ، والعالم المتبحر ، قدوة الأنام وبدرهم المشرق ، وتاج المحققين وشمسهم الساطعة الضياء ، الإمام المتصدر العلامة نضر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل الشافعي المذهب المفسر المتكلم الأصول المتطلب صاحب التصانيف المشهورة ، وحسبه فضلا وعلو منزلته أن علماء الأصول إذا قلوا عنه قالوا : وقال الإمام ، أو ، وعند الامام ، وإذا قالوا : قال الامام بدون ذكر اسم بعده لم يريدوا غيره في كل عباراتهم وكتبهم .

مولده وتلقيه العلم :

ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث أواربع أو خمس وأربعين وخمسمائة . ثم تلقى العلم عن أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري صاحب الإمام البغوي ، وكان الفخر ينعت « بابن خطيب الري » نسبة إلى أبيه ، فاشتغل على أبيه إلى أن مات ، ثم قصد الكمال السمعاني ، واشتغل عليه مدة ، ثم عاد إلى الري ، واشتغل بالعلوم الحسكية ، فقرأ الحسكة ببراعة على محمد الدين الجبلي ، وكان محمد الدين هذا من أعلام زمانه وهو من أصحاب محمد بن يحيى ، ولما طلب المجد الجبلي إلى بلدة مراغة ليدرس بها محبة الإمام نضر الدين الرازي إليها ، وكان إذ ذاك صغيراً ، وقرأ عليه مدة طويلة في الكلام والحسكة ، واشتغل نضر الدين الرازي في مبدأ أمره بالفقه ، ثم اشتغل بالعلوم الحسكية وتميز حتى لم يوجد في زمانه أحد يضاهيه ، وكان لجلسته جلالة ، وكان هو نفسه يتعاطى حتى على الملوك .

ثبت شيوخه في الكلام والأصول :

قال ابن خلكان « وذكر نضر الدين في كتابه الذي سماه تحصيل الحق أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، والده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري وهو على إمام

الحرمين أبي المعالى الجوينى ، وهو على الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى ، وهو على الشيخ أبى الحسين الباهلى ، وهو على شيخ السنة أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ، وهو على أبى على الجبائى أولا ، ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة .

ثبت شيوخه فى الفقه :

وأما اشتغاله فى المذهب فإنه اشتغل على والده ، ووالده على أبى محمد الحسين بن مسعود الغراء البغوى ، وهو على القاضى حسين المروزى ، وهو على القفال المروزى ، وهو على أبى يزيد المروزى ، وهو على أبى إسحق المروزى ، وهو على أبى عباس بن ربيع ، وهو على أبى القاسم الأنصارى ، وهو على أبى إبراهيم المزنى ، وهو على الإمام الشافعى رضى الله عنه .

ويقال إنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين فى علم الكلام ، ثم قصد خوارزم وقد تمهر فى العلوم ، فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد ، فأخرج من البلدة ولما قصد ما وراء النهر ، جرى له أيضاً هناك ما جرى له فى خوارزم فعاد إلى الرى ، وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة ، وكان للطبيب ابنتان ، ولشعر الدين ابنان ، فرض الطبيب وأيقن بالوقت فزوج ابنته لولدى شعر الدين ، ومات الطبيب فاستولى شعر الدين على جميع أمواله ، فن ثم كانت له النعمة .

ولازم الأسفار ، وعامل شهاب الدين الغورى صاحب غزوة فى جملة من المال ، ثم معنى إليه لاستيفاء حقه منه ، فبالغ فى إكرامه والإتيان عليه ؛ وحصل له من جهته مال طائل ، وعاد إلى خراسان واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بعلاء الدين خوارزم شاه ، وحظى عنده ونال أسنى المراتب ، ولم يبلغ أحد منزلته عنده .

علومه ومعارفه ومصنفاته :

كان النفر من أفضل علماء عصره فى الفقه وعلوم اللغة والمتنطق والمذاهب الكلامية ، ومن أربع أهل زمانه فى الطب والحكمة ، شاع فضله فى كل ذلك وذاع ، وبعد صحته بين الناس ، وملك البقاع والاسماع فأما الطلاب من كل بلد وصقع ، يتلقون العلم عنه ويشترفون من علومه ومعارفه . وكان صحيح النظر ، بليغ القول ، جيد التمييز عن كل ما يقصد إلى بيانه ، ترى هذا واضحاً فى عباراته فى التفسير ، وغيره من مؤلفاته العديدة ، وكان مسدد الرأى فى المسائل العلمية ، ملأ مع ذلك كله بالأدب والشعر ، وكان ينظم الشعر الجيد بالفارسية والعربية ..

يقول ابن خلكان : إن كتبه عممة ، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب الذي تجده في كتبه ، وآتى فيها بالم يسبق إليه : وفيما يلي ثبت مصنفاته : -

- | | |
|---------------------------------|--|
| ١٩ كتاب الطريقة : في الجدل . | ١ كتاب التفسير الكبير ، واسمه مفاتيح |
| ٢٠ رسالة في السؤال . | الغيب وهو هذا الذي تقدمه لك وقد |
| ٢١ منتخب تكلوشا . | أتمت المطبعة البهية المصرية طبعه في |
| ٢٢ مباحث الوجود والعدم . | اثنين وثلاثين جزءاً . |
| ٢٣ مباحث الجدل . | ٢ كتاب تفسير الفاتحة ويان أنها تشتمل |
| ٢٤ النبض . | على آلاف المسائل - (وهو ما قدمناه في |
| ٢٥ الطريقة الدلالية : في الخلاف | الجزء الأول من التفسير الكبير) كما |
| ٢٦ لوامع اليقات : في شرح أسماء | نشرت المطبعة البهية المصرية في طبعة مستقلة |
| الله والصفات . | ٣ كتاب التفسير الصغير ، واسمه أسرار |
| ٢٧ فضائل الصحابة الراشدين . | التبذيل وأنوار التأويل . |
| ٢٨ القضاء والقدر . | ٤ كتاب نهاية العقول . |
| ٢٩ رسالة في الحوادث . | ٥ المحصول ، في علم أصول الفقه |
| ٣٠ اللطائف الغيائية . | ٦ المباحث المشرقية . |
| ٣١ شفاء العي من الخلاف . | ٧ لباب الاشارات . |
| ٣٢ الخلق والبعث . | ٨ المطالب العالية في الحكمة . |
| ٣٣ الاخلاق . | ٩ المعالم : في أصول الفقه . |
| ٣٤ الرسالة الصاحية . | ١٠ المعالم : في أصول الدين . |
| ٣٥ الرسالة المحمدية . | ١١ تبيين الاشارة : في الأصول . |
| ٣٦ عصمة الأنبياء . | ١٢ الأربعين : في أصول الدين . |
| ٣٧ مصادر إقليدس . | ١٣ سراج القلوب . |
| ٣٨ في الهندسة . | ١٤ زبدة الأفكار وعمدة النظر |
| ٣٩ نقشة مصدور . | ١٥ شرح الاشارات |
| ٤٠ رسالة في ذم الدنيا . | ١٦ مناقب الامام الشافعي . |
| ٤١ الاختيارات العلامية ، في | ١٧ تفسير أسماء الله الحسنى . |
| التأثيرات السماوية . | ١٨ تأسيس التقديس . |

٤٢	كتاب إحكام الأحكام .	٥٦	كتاب القراءة .
٤٣	» الرياض الموقفة .	٥٧	» الملخص في الفلسفة .
٤٤	» رسالة في النفس .	٥٨	» الباحث البهائية في المطالب
٤٥	» المحصل في علم الكلام .		المعادية .
٤٦	» طريقة في الخلاف .	٥٩	» الحسين في أصول الدين .
٤٧	» المحصول في الفقه .	٦٠	» رسالة في النبوات .
٤٨	» الملل والنحل .	٦١	» نهاية الإيجاز في دراية الإيجاز .
٤٩	» الآيات البينات .	٦٢	» البيان والبرهان ، في الرد على
٥٠	» رسالة في التنبيه على بعض		أهل الزيغ والطفهان ، في علم الكلام .
	الأسرار المودعة في بعض سور	٦٣	كتاب عيون المسائل النجارية .
	القرآن الكريم .	٦٤	» تحصيل الحق .
٥١	كتاب شرح عيون الحكمة .	٦٥	» مؤاخذات على النحاة .
٥٢	» رسالة الجوهر الفرد .	٦٦	» تهذيب الدلائل وعيون المسائل
٥٣	» في الرمل .		في علم الكلام .
٥٤	» مسائل الطب .	٦٧	» ارشاد النظائر إلى لطائف الأسرار
٥٥	» الزبدة في علم الكلام .		في علم الكلام .

أما الكتب التي بدأ الإمام الفخر الرازي في تأليفها ولم يتمها فمنها : -

١	كتاب شرح سقط الزند .	٥	كتاب شرح نهج البلاغة .
٢	» شرح كليات القانون .	٦	» الجامع الكبير في الطب .
٣	» شرح وجيز النزالي .	٧	» شرح المفصل للزعشمري .
٤	» في إبطال القياس .	٨	» التشریح من الرأس إلى الحلق .

وللإمام فخر الدين الرازي كتب بالفارسية : كالرسالة الكيالية ، وتهجين تعجيز الفلاسفة ، والبراهين البهائية .

صفاته وحيته وقوته في الوعظ :

كان الإمام فخر ربيع القامة ، عبل الجسم ، صكت اللحية ، جهورى الصوت ، صاحب وقار وحكمة ، له ثروة وعاليك ، وبزة حسنة ، وهنة جميلة .

وحدث المؤرخون أنه كان إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشغل يطلب العلم ، على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والطب والأصول والحكمة ، وغير ذلك .

وكان له باع طويل في الوعظ ، وقوة تأثير نفسية ، فيكي سامعوه كثيرا من شدة وقع مواظله في قلوبهم ، وسهرها في أفئدتهم .

يقول ابن خلكان : كان له في الوعظ اليد البيضاء وكان يعظ باللسانين العربي والمجعي ، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة ، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة ، وكان يلقب بهراة : شيخ الإسلام .

صلته بالملك وإكبارهم له :

وقد سار إلى شهاب الدين التوري سلطان غزنة فبالغ في إكرامه ، وحصلت له منه أموال طائلة ، واتصل بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه ، فخطى عنده ، وكان السلطان علاء الدين خوارزم شاه إذا رغب في رؤيته أتى إلى الفخر في داره بنفسه ، ولا يحشمه أعباء الانتقال إليه . وكان أعظم الناس يكرمونه ، ويعظمونه حتى أنه بعد موته أكرم أولاده بسببه كما سيجي لك في هذه الترجمة .

صفة درسه :

كان الإمام فخر الدين إذا جلس للتدريس أطاف به جماعة من كبار تلاميذه ، مثل زين الدين الكشي ، والقطب المصري ، وشهاب الدين التيسابوري ، ثم يليهم التلاميذ ، ثم من سوام على قدر مراتبهم وأقدارهم في العلم والفهم ، فكان إذا سأل أحد مسألة ، أجابه التلاميذ ، فإن أشكل الأمر أجابهم كبار التلاميذ ، وإلا أجاب الإمام نفسه ، وتكلم بما يفوق الوصف .

حفاوة السلطان له :

حدث شمس الدين محمد الرثار الموصل ، قال : كنت ببلدة هراة ، وقد قصدتها الشيخ فخر الدين الرازي من بلده بأيمال⁽¹⁾ في أمة عظيمة وحشم كثير ، فلما وصلها تلقاه السلطان بها وأكرمه إكراما كبيرا ، ونصب له بعد ذلك منبرا ، وسجادة في صدر الإيوان من الجامع بها ليجلس في

(1) رسمت هذه العبارة في المصدر الذي نقلنا عنه هكذا : من بلده بأيمال ، ومع أن لما معنى فقد ذهب حسنا إلى أنها ربما تكون مصحفة من : بلدة بأيمال . وأما بيان هذه كما يقول يقول : بلدة في الجبال بين بلخ وهرات وغرقة .

ذلك الموضع ، ويكون له يوم مشهود ، يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه ، وكنت في ذلك اليوم حاضراً مع جملة الناس ، وإلى جاني شرف الدين بن عتير الشاعر رحمه الله ، وذلك المجلس قد حفل جداً بكثرة الناس ، والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان ، وعن جانبيه بمنة ويسرة صفان من مالهيك الترك متكئين على السيوف ، وجاء إليه السلطان حسين بن خرمن صاحب هراة ، فسلم وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه ، وجاء إليه أيضاً السلطان محمود بن أخت شهاب الدين الغوري ، صاحب فيروزكوه ، فسلم وأشار إليه الشيخ أيضاً بالجلوس في موضع آخر قريباً منه من الناحية الأخرى ، وتكلم الشيخ في مواضع النفوس بكلام عظيم وفصاحة وبلاغة .

حادثة تدل على كرمه :

قال الشمس المذكور : وبينما نحن عنده في ذلك الوقت ، واليوم شات ، وقد سقط ثلج كثير وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون ، وإذا بحجامة في دائرة الجامع ورامها صقر يكاد أن يقتنها ، وهي تعير في جوانبه إلى أن أعيت فدخلت الإيوان الذي فيه الشيخ ومرت طائرة بين الصفيين ، إلى أن رمت نفسها عنده ونجت ، فذكر لي شرف الدين بن عتير أنه عمل شراً على البديهة ، ثم نهض لوقته وأستاذته في أن يورد شيئاً قد قاله في المني ، فأذن له الشيخ بذلك ، فقال : -

جاءت سليمان الزمان بشجوها^(١) والموت يلح من جتأحي خاطف
من نبأ الورقاء أن علكم حرم وأنت ملجأ للخائف !
فطرب له الشيخ فخر الدين ، واستدناه وأجلسه قريباً منه ، وبعث إليه بعد ما قام من مجلسه ، خلعة كاملة ودنانير كثيرة ، وبقي يحسن إليه دائماً .
قال شمس الدين : ولم ينشد قداي لابن خطيب الرى سوى هذين البيتين ، وقد وجدتهما مع زيادة عليهما في ديوان ابن عتير الشاعر وهي : -

يا ابن الكرام المطعمين إذا استوى في كل خمصة وثلج غاشف^(٢)
العاصمين إذا النفوس تطايرت بين الصوارم والوشيج الراصف
من نبأ الورقاء أن علكم حرم وأنت ملجأ للخائف

(١) يروي في بعض الكتب (جاءت سليمان الزمان حامة) في الموصنين ، وفي ابن خلكان يتكلمها .

(٢) في ابن خلكان : إذا اشتروا في كل سنة .

وفدت إليك وقد قداني حنفاً لخبرتها يقاتها المستأف
ولو أنها نجي بمال لانتت من راحتك بتائل متعاف
جاءت سليمان الزمان بشجوها والموت يلعب من جناحي غاطف
فرم لواء الجروح حتى ظنه ^(٧) يازاته يحسرى بقلب راجف

مدائح أخرى فيه :

وما حكاه شرف الدين بن حسين ، أنه حصل له من جهة الرازي وبجابه في بلاد المعجم نحو
ثلاثين ألف دينار .

ومن شعره فيه قصيده له ، وقد سيرها إليه من نيسابور إلى هراة : —

ريح الشمال صاك أن تتحلى خدى إلى الصدر الإمام الأفضل
وقى براده المقدس وانظري نور الهدى متألقاً لا يأتلى
من دوحة فترية حمرة طابت مفارس مجدها المتأثل
واستمطري جدوى يديه ظالماً خلق الحيا في كل عام محل
نم بمائها تعود كما بدت لا يعرف الوسى فيها والولى
بحر تصدر للعلوم ومن رأى بحراً تصدر قبله في محفل
ومشمر في الله يسحب التقي والدين سربال العفاف المسبل
ماتت به بدع تمادى عمرها دهرأ وكاد ظلامها لا ينجل
فلا به الإسلام أرفع هضبة ورسا سواه في الخفيض الأسفل
غلط امرؤ بأبي على قاسه هيات قصر عن مداه أبو علي ^(٨)
ولو أن رسطاليس يسمع لفظه من لفظه لعرته هزة أفكل
وبجار بطليموس لولا لاقاه من برهانه في كل شكل مشكل
ظرو أنهم جمعوا لديه تيقنوا أن الفضيلة لم تكن للأرول
وبه يبيت الحلم متمصاً إذا هدت رياح البطش ركنى بابل
يعفو عن الذنب العظيم تكراً ويجود مستولاً وإن لم يسأل
أرضى الإله بفعله ودقاعه عن دينه وأقر عين المرسل

(٧) في ابن خلكان : حتى ظنه . . . واجف . (٧) أبريل هذا ، هو الرئيس ابن سينا رئيس فلاسة المسلمين ومن أشهرهم .

يا أيها المولى الذى درجاته تزوا إلى فلك الثواب من عل
ما منصب إلا وقدرك فوقه فبمجدك السامى ينأ ما تلى
فتى أراد الله رفعة منصب أفضى إليك فقال أشرف منزل
لا زال ربك للوفود محلة أبداً وجودك ككف كل مؤمل

تصرفه وزهده :

نقل عن الإمام فخر الدين أنه كان كثيراً ما يذكر الموت ويقول : إلتى حصلت من العلوم
ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية ، وما بقيت أؤثر إلا لقاء الله تعالى ، والنظر إلى وجهه .

نعمه على الاشتغال بعلوم الكلام :

قال ابن الصلاح : أخبرني القطب الطوغاى مرتين أنه سمع غر الدين الرازى يقول : ياليتنى
لم أشتغل بعلوم الكلام ، وبكى ...

وروى عنه أنه قال : لقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فلم أجد لها تروى
غليلاً ولا تشفى عيلاً ، ورأيت أصح الطرق ، طريقة القرآن ، اقرأ فى التنزيه (والله هو الغنى
وأتم الفقراء) وقوله تعالى (ليس كمثل شيء) و (قل هو الله أحد) .

واقرا فى الإنبات (الرحمن على العرش استوى) و (يخافون ربهم من فوقهم) و (إليه
يصعد الكلم الطيب) .

واقرا فى أن الكل من الله قوله (قل كل من عند الله) ثم قال : وأقول من صميم القلب ، من
داخل الروح ، إنى مقر بأن كل ما هو الأكل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك ، وكل ما هو عيب
ونقص ، فأنت منزّه عنه .

نماذج من شعره :

كانت للامام غر الدين شعر جيد ، لا بأس بإيراد طرائف مما عثرنا عليه منه ، قال ابن
الأهدل ، ومن شعره : —

نهاية إقدام القول عقلا وأكثر سعى العالمين ضلالا
وأرواحنا فى وحشة من جسوننا وحاصل دينانا أذى ووبال
ولم نستغد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعاً مصرعين وزالوا
 وكم من جبال قد طلت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال
 قال ابن خلكان : وقال أبو عبد الله الحسين الواسطي سمعت عمر الدين بهراة ينشد على المنبر
 عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد ، يقال إنها هراة : -

المرء ما دام حياً يستأن به ويعظم الرزء فيه حين ، يفقد
 ومن شعره :-

فلو قمعت نفسي بميسور بلنفة لما سبقت في المكرمات رجالها
 ولو كانت الدنيا مناسبة لها لما استحققت قصصها وكلامها
 ولا أرقم الدنيا بعين كرامة ولا أتوق سوما واختلافها
 وذلك لأنني عارف بفنائها ومستيقن ترحالها وانجملها
 أروم أموراً يصغر الدهر عندها وتستعظم الأفلاك في وصلها
 ومن شعره أيضاً ، وهو أشبه شيء بشعر أبي العلاء ، وأقرب إلى أن يكون من قوله ، ولولا
 أنه لم يلزم في قافيتها مالا يلزم كاتري ، ماشككتنا في أنها لاني العلاء :-

أرواحنا ليس يدري أين مذهبها وفي التراب توارى هذه الجثث
 تكون يرى فساد جاء يقيمها الله أعلم ما في خلقه حيث

ومن شعره وقد مدح به السلطان علاء الدين خوارزم شاه حين كسر الغوري ، قال :-

الدين بمدود الرواق موطد والكفر محلول التعلق مبدد
 بعلاء الدين والملك الذي أدنى خصائصه العلاء والسودد
 شمس يشق جيئه حجب الدجى والليل قارى الدجئة أسود
 هو في الجحافل إن أثر غبارها أسد ولكن في المخاطل سيد
 فإذا تصدر للساح فإنه في ضمن راحته الخضم المزبد
 وإذا تمنطق للكفاح رأيته في طي لأمته الحرير الملبد
 بالجهد أدرك ما أراد من العلاء لا يدرك العلاء من لا يجهد
 أبقت مساعي أنسر بن محمد سنناً تغيرها النبي محمد
 أجرى سوابقه على عاداتها خيل جياد وهو منها أجود
 ملك البلاد بجمده وبجهده فأطاعه الثقلان فهو مسود

من نمل ساپور ودارا نجره صيد الملوك وذاك عندى أصيد
خوارزم شاه جهان عشت فلا يرى لك في الزمان على الحياة مفند
أفئدت أعداء الإله نيفك الـ ماضى شباه على العداة مهند
تفنده الله برحمته ، وأسكنه فسيح جنه ، آمين .

وصية الإمام :

وهذه هي وصية الإمام غفر الله له الرأزي ، نذكرها فيما يلي وبالله العون ، وهي وصية يجب أن تعتبر دستوراً قللياً للاقتداء ، وقد قال ابن خلدون عنها «أنها تدل على عقيدة حسنة» وإنما أوردناها لأن لها علاقة واتصالاً بالتفسير وبمصنفات الإمام ، ولأنها جليلة النفع عيمة الفائدة ، وقد أملاها الإمام على تلميذه إبراهيم ابن أبي بكر الأصفهاني حين مرض ، وأيقن بالموت ، وكان إملاؤها في الحادي والعشرين من المحرم سنة ست وستماية (وإن كانت قد تراخت منيته إلى أن مضى ما يقرب من عام بعد إملائها) وهذا نصها : —

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد الراجي رحمة ربه ، الواقف بكرم مولاه ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، وهو في آخر عهده بالدنيا ، وأول عهده بالآخرة ، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاسي ، ويتوجه إلى مولاه كل آتق : —

إني أحمد الله تعالى بالمحامد الذي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم ، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكل أوقات مشاهدتهم ، بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان ، فأحمد بالمحامد التي تستحقها الروحية ، ويستوجبها لكمال الموهبة ، عرفتها أم لم أعرفها ، لأنه لا مناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب ، وأصلى على الملائكة المقربين ، والأنبياء المرسلين ، وجميع عباد الله الصالحين ، ثم أقول بعد ذلك : —

اعلموا يا إخواني في الدين ، وإخواني في طلب اليقين ، أن الناس يقولون : الإنسان إذا مات انقطع تعلقه من الخلق ، وهذا العام مخصوص من وجهين : الأول : أنه إن بقي عمل صالح صار ذلك سبباً للنعاء ، والنعاء له أثر عند الله . والثاني : ما يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات وأداء المظالم والجنايات .

(أما الأول) فاعلموا أنني كنت رجلاً عجاً للعلم ، فكنت أكتب في كل شيء ، لا أقف على كيبته وكيفيته ، سواء كان حقاً أو باطلاً ، غثاً أو سميناً ، إلا أن الذي نظرته في الكتب المتبعة لي ،

أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبره، منزه عن مائة التميزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اخترت الطرق الكلامية، فأرأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسمى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضة والانتقاضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل، في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية.

ولهذا أقول: كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحده وبراهمه عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والقعاية، فذاك هو الذي أقول به وأنتى الله تعالى عليه، وأما ما انتهى الامر فيه إلى الدقة والنموض، فكل ما ورد في القرآن والاحبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد، فهو كما هو والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين، إنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فلك مامر به قلبي، أو خطر ببالى، فأستشهد عليك، وأقول: إن علبت منى أنى أردت تحقيق باطل أو إبطال حق، فافعل بى ما أنا أهله، وإن علبت منى أنى ما سمعت إلا فى تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدى لامع حاصل، فذاك جهد المقل، فأنت أكرم من أن تضايق الضميف، الواقع فى الزلة، فأغضى وارحمى واستر زلتى، وإح حوتى، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقص بخطأ المجرمين.

وأقول: دينى متابعة [سنة] محمد سيد المرسلين، وكتايبى هو القرآن العظيم، وتعويلى فى طلب الدين عليهما.

اللهم يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقبل العثرات، ويا راحم العبرات، ويا قويم المحدثات، والممكنات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء فى رحمتك، وأنت قلت «أنا عند ظن عبدي بى»، وأنت قلت (أمر من يجيب المضطر إذا دعاه) وأنت قلت (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب) فبى أنى ما جئت بشئ، فأنت التفى الكريم، وأنا المحتاج اللئيم. واعلم أنه ليس لى أحد سواك، ولا أجد محسناً سواك، وأنا معترف بالزلة والقصور، والعيب والفتور، فلا تخيب رجائى، ولا ترد دعائى واجملنى آمناً من عقابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت، وسهل على سكرات الموت وخفف على نزول الموت، ولا تضيق على بسبب الآلام والأسقام، فأنت أرحم الراحمين.

وأما الكتب العلمية التى صنفتها، أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها

فن نظر في شيء منها ، فإن طابت له تلك السؤالات ، فليذكرني في صالح دعائه ، على سبيل التفضل والإنعام ، وإلا فليحذف القول السبي ، فإني ما أردت إلا تكثير البحث ، وتشجيع الخطا ، والاعتناء في الكل على الله تعالى .

(وأما المهم الثاني) وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات ، فالاعتناء فيه على الله تعالى ، ثم على نائب الله محمد ^(١) ، اللهم اجعله قرن محمد الأكبر في الدين والعلو ، إلا أن السلطان الأعظم ، لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال فرأيت الأولى أن أفوض وصاية أولادى إلى (فلان) وأمرته بتقوى الله تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) .

ثم سرد الوصية إلى آخرها ثم قال : -

وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدى أبى بكر ، فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه ، ولعل الله يوصله إلى خير ، وأمرته وأمرت كل تلامذتى ، وكل من لى عليه حق ، أنى إذا مت يبالغون في إخفاء موق ، ولا يتنبهون أحداً به ، ويكفوننى ويدفوننى على شرط الشرع ، ويعملوننى إلى الجبل المصائب لقربة مزداعان ، ويدفوننى هناك ، وإذا ضمنونى في الحد قرأوا على ما قدروا عليه من ألبيات القرآن ، ثم ينثرون التراب على ، وبعد الإتمام يقولون : يا كريم جاك الفقير المحتاج ، فأحسن إليه .

وهذا منتهى وصيئى في هذا الباب ، والله تعالى الفعال لما يشاء ، وهو على كل شيء قدير ، وبالاحسان جدير .

وهذه الوصية استكتبها الإمام الرازى في الحادى والعشرين من شهر المحرم سنة ٦٠٦ هجرية .

وفاته :

انتقل الإمام فخر الدين الرازى إلى جوار ربّه بهراء في يوم الاثنين أول شوال من سنة ست وستائة ، كذا قال السبكي ، وقال القفطى : إنه توفى في ذى الحجة من هذه السنة وقد قيل إنه مات مسموماً وإن الفرق التى كان يناظرها قد دسّت له من سقاء السم ، قال القفطى : « وكان يظن على الكرامية وبين خطاهم قتيل : إنهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك » .

(١) يريد به السلطان علاء الدين غورادم شاه وقد تقدم شره فيه وسماه « أكر بن محمد » .

أولاد نحر الدين :

لقد أعقب الإمام فخر الدين ابنين : الأول منهما بلقب بضياء الدين ، وكان له اشتغال ونظر في العلوم ، والآخر كان بلقب بشمس الدين ، ولعله الذي أشار إليه في الوصية وكناهه بأبي بكر ، وكان ذا فطنة مالية وذكا . نادر ، وكان أبوه يقول عنه : إن عاش ابني هذا ، فإنه يكون أعلم مني . ولما توفي فخر الدين الرازي ، بقي أولاده مقيمين في هراة ، ولقب ولده الصغير بعد ذلك ذلك فخر الدين بلقب أبيه .

وكان الوزير علاء الدين الملك العلوي يتقلد الوزارة للسلطان خوارزم شاه ، وكان فاضلاً متقناً لعلوم الأدب ، وله شعر بالعربية والفارسية ، وكان قد تزوج بابنة الشيخ فخر الدين الرازي . ولما حلت نكبة التتار بالمسلمين ، وكانت المفاجعة منهم عظيمة على الإسلام والمسلمين ، حدث أن جنكيزخان المغولي تهر السلطان خوارزم شاه وغلب على ملكه ، وقتل أكثر عساكره ، وفقد الملك خوارزم شاه ، ولم يعثر له على أثر ، فتوجه الوزير علاء الملك إلى جنكيزخان ، متسجراً به ، فلما وصل إليه أكرمه ، وجعله من جملة خواصه .

ولما استولى التتار على بلاد المعجم ، وخرّبوا مدنها وهدموا قلاعها وحصونها ، وكان من صفتهم أنهم يقتلون عامة أهل المدن التي يحتلونها ، لذلك توجه الوزير علاء الملك إلى المتغول جنكيزخان وكانت قد توجهت بالفعل فرقة من عساكره إلى هراة ليخربوها ويقتلوا عامة من بها على جرى عادتهم في كل البلاد التي يتملكونها ؛ فسأل علاء الملك الأمان من جنكيزخان لأولاد الشيخ فخر الدين الرازي ، وأن يحميوا بهم مكرمين إليه ، فوهب له ذلك ، وأعطاهم أماناً .

ولما ذهب أصحابه إلى هراة وشارفوا أخذها ، نادوا فيها بأن لأولاد الشيخ فخر الدين الأمان ، فليعتزلوا ناحية في مكان .

وكانت دار الشيخ فخر الدين هي دار السلطنة ، كان السلطان خوارزم شاه قد أعطاهما له ، وهي من أكبر الدور وأفخمها ، وأبعدا زخرفة وزينة ، فلما بلغ أولاد فخر الدين ذلك ، أقاموا بها في أمان ، والتحق بهم خلق كثير من أهلهم ، وأعيان الدولة وكبراء البلد وجماعة من العلماء وغيرهم ، وكانوا خلقاً كثيراً طناً منهم أن يكونوا في أمان ، ما داموا في دار فخر الدين الرازي ، فلما دخل التتار إلى البلد وقتلوا أهلها ، اتهموا إلى دار فخر الدين الرازي ونادوا بأولاده ، فخرجوا إليهم وهم : ضياء الدين وشمس الدين وأختهما ، فلما عرفهم حوزوم ، ودخلوا إلى الدار فأبادوا جميع

من كان فيها ، وذهبوا بأولاد الشيخ الرازي إلى سمرقند حيث كان بها مقر المتغول على البلاد ملك التتر جنكيزخان لعنه الله .

تراجمه :

لعل منزلة الإمام وجلال قدره وبعد صيته بين كبار المفسرين وفاضل علماء المسلمين ، فقد تناوله بالترجمة آئمة كثيرون .

فأصحاب الطبقات من ترجموا للمفسرين والأطباء والفقهاء ترجموا له ، وحفلت كتب كل فرقة منهم به ، إذ كان قتيلاً أصولياً متكلماً حكماً فيلسوفاً مفسراً طبيباً .

والمؤرخون كذلك كتبوا عنه أمثال ابن خلكان : فقال انه كان عين الأعيان ، ونادرة أبناء الزمان ، ومتقوفاً على نوايخ العلماء والأفان ، وعن يمين به كل إنسان .

وكذلك صاحب البركت كتب عنه في مقدمته : إنه كان صاحب مذاهب في تصنيف الفنون وتأليف الكتب في عدة علوم ، مثل الأصول والكلام والتفسير وعلم الجدل والحكمة والكيمياء . ولم يغفل الكتابة عنه في العصور المتأخرة أصحاب دوائر المعارف الإسلامية عربية أو إنكليزية أو ألمانية أو فرنسية ، فكلها كتبت عنه وتناولت آثاره بالبحث الحديث .

والعلامة المستشرق الألماني الدكتور ماير هوف طيب الميرون الذي أقام طويلاً في مصر ولم تدركه المنية إلا منذ أعوام قليلة ، أفرد له كتاباً خاصاً بترجمته .

كلمة ختامية :

هذا ما وفق الله إليه علماء هيئة التصحيح بمطبعتنا البهية المصرية إلى جمعه وتلخيصه من ترجمة الإمام لنقدم به بطبعتنا هذه من تفسيره العظيم لإفادة القارئ والمطلع ، رحم الله تعالى الأمام رحمة واسعة ، وجزاءه عن دينه الذي فاضل عنه وأبلى في تصحيح عقائد أهله خير الجزاء وجعلنا من يقتنون بأمثال هؤلاء العلماء العاملين آمين ؟

هيئة التصحيح بالمطبعة البهية المصرية

فهرس الجزء الأول من التفسير الكبير

للمام

الحفنا السرازي

صفحة	صفحة
٨٣ صفة الملائكة	٤٩ أقسام الاعراب
٨٣ وسوسة الشيطان	٤٩ سبب منع الصرف
٨٤ تحقيق الكلام في الوسوسة	٥٣ السبب في كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً والمضاف إليه مجروراً
٨٥ تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي	٥٣ أنواع المرفوعات
٨٧ الحواطر والاختلاف فيها	٥٤ أنواع المفاعيل
٨٩ هل يعلم الجن الغيب	٥٥ اعراب الفعل
٨٩ أسباب الاستعاذة وأنواعها	٥٥ وجوب تقديم الفعل
٩٠ الطائفت المستنبطة من الاستعاذة	٥٦ ارتباط الفعل بالفاعل
٩٦ المسائل المتعلقة باستعاذة	٥٦ الاضمار قبل الذكر
١٠١ متعلق بأب البسملة	٥٧ اظهار الفاعل واضماره
١٠٣ الوقف على كلمات البسملة	٥٩ وقت قراءة الاستعاذة
١٠٣ حكم لام الجلالة	٦٠ حكم الاستعاذة
١٠٤ حكم الادغام	٦٠ التعموذ في الصلاة
١٠٤ مد لام الجلالة	٦١ هل يسر بالتعموذ أو يجهر
١٠٥ حكم لام «أل»	٦١ هل يتعموذ في كل ركعة
١٠٥ ما يتعلق بالبسملة قراءة وكتابة	٦١ صيغ الاستعاذة
١٠٧ مباحث الاسم العقلية والنقلية	٦٢ هل التعموذ للقراءة أو للصلاة ؟
١٠٨ اشتقاق الاسم	٦٢ السنة في القراءة
١١١ أقسام أسماء المسميات	٦٣ لا تجوز الصلاة بالمقرئات الشاذة
١١٥ اسم الله الأعظم	٦٤ تفسير الاستعاذة
١١٦ تسمية الله تعالى بالنسبة	٦٨ مذهب الجبيرة في الاستعاذة
١١٨ اطلاق لفظ الموجود على الله	٧٠ الاستعاذة تبطل قول القدريّة
١١٩ معنى قولنا ذات الله	٧١ المستعاذ به
١٢٠ اطلاق لفظ النفس على الله	٧٢ المستعذ
١٢٣ هل يقال لله « النور »	٧٥ المستعاذ منه
١٢٤ لفظ الصورة	٧٦ الاختلاف في وجود الجن
١٢٥ اطلاق «الجهر» على الله لا يجوز	٨٠ دليل وجود الجن من القرآن
١٢٥ اطلاق « الجسم » على الله لا يجوز	٨٢ خلق الجن من النار
١٢٧ كونه تعالى أزلياً	٨٢ سبب تسمية الجن بجنا
١٢٧ كونه تعالى باقياً	٨٢ طوائف المكلفين
١٢٩ اسمه تعالى : الباقي ، الدائم ، واجب	

صفحة	صفحة
٢٠٩ ترجمة القرآن	الوجود، الكائن
٢١٧ اشتراط الفاتحة في الصلاة	١٣٤ اسمه تعالى : الحى
٢١٨ تفسير « الحمد لله »	١٣٤ الاسم الدال على الصفات الاضافية
١٢٩ « الحمد لله » أبلغ من « أحمد الله »	١٣٧ الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
٢٢٧ شكر المنعم	١٣٩ الاسماء الدالة على صفة القدرة
٢٢٧ معنى الحمد	١٤٠ الاسماء الحاصلة بسبب العلم
٢٢٨ تفسير قوله « رب العالمين »	١٤١ الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام
٢٢٩ أقسام العالم وأنواع كل قسم	١٤١ الارادة وما يقرب منها
٢٣٣ تفسير « الرحمن الرحيم »	١٤٢ السمع والبصر ومشتقاتها
٢٣٦ تفسير « مالك يوم الدين »	١٤٢ الصفات الإضافية مع السلبية
٢٤٢ تفسير « إياك نعبد »	١٤٣ الاسماء الدالة على الذات والصفات
٢٥٣ تفسير « إياك نستعين »	الحقيقية والإضافية والسلبية
٢٥٤ تفسير «اهدنا الصراط المستقيم »	١٤٣ الاسماء المختلف في مرجعها
٢٥٨ تفسير « صراط الذين أنعمت عليهم »	١٤٥ « المضمرة
٢٦١ تفسير « غير المغضوب عليهم ولا الضالين »	١٤٦ أسرار من التصوف في لفظ « هو »
٢٦٤ تفسير إجمالى لسورة الفاتحة	١٥٢ هل أسماؤه تعالى توقيفية
٢٦٤ الاسرار العقلية المستنبطة من سورة الفاتحة	١٥٤ بيان أن أسماء الله لا تخص
٢٦٦ مداخل الشيطان	١٥٥ حكم الأذكار التي في الرق
٢٦٨ جمع الفاتحة لكل ما يحتاج إليه	١٥٦ مباحث لفظ الجلالة
٢٧٠ قسمة الله تعالى الصلاة بينه وبين عباده	١٦٣ أصل لفظ الجلالة
٢٧٥ في أن الصلاة مراجع المارفين	١٦٣ خواص لفظ الجلالة
٢٧٩ في الكبرياء والعظمة	١٦٤ البحث المتعلق بقولنا : الرحمن الرحيم
٢٨٤ في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء	١٦٦ لا رحمن إلا الله
الخاتمة المذكورة في هذه السورة	١٦٧ النكت المستخرجة من البسملة
٢٨٨ في السبب المقضى لاشتغال بسم الله	١٧٣ الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماؤها
الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة	١٧٧ فضائل الفاتحة وكيفية نزولها
٢٨٩ سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء	١٧٩ أسرار الفاتحة
الخاتمة	١٨٨ المسائل الفقهية المستنبطة من سورة الفاتحة
٢٩٠ بسم الله ذكر والحمد لله شكر	٢٠٣ الجهر بالبسملة في الصلاة
	٢٠٧ فروع أحكام التسمية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾
إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ تَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ
الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

وأما قوله جل جلاله ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ففيه نوعان من البحث : النوع الأول :
قد اشتهر عند العلماء أن الله تعالى ألغا واحدا من الأسماء المقدسة المظهره ، وهي موجودة
في الكتاب والسنة ، ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسألة شريفة عالية ،
وأیضا فالعلم بالاسم لا يحصل إلا إذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى ، وفي البحث عن ثبوت تلك
المسميات ، وعن الدلائل الدالة على ثبوتها ، وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل
كثيرة ، وبحسبها يزيد على الألوف ، النوع الثاني من مباحث هذه الآية : أن الباء في قوله
﴿بسم الله﴾ باء الإلصاق ، وهي متعلقة بفعل ، والتقدير : باسم الله أشرع في أداء الطاعات ،
وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات ، وهي العقائد الحققة
والأعمال الصافية مع الدلائل والبيّنات ، ومع الأجوبة عن الشبهات ، وهذا المجموع ربما زاد
على عشرة آلاف مسألة .

ومن اللطائف أن قوله ﴿أعوذ بالله﴾ إشارة إلى نفي ما لا ينبغي من العقائد والأعمال ،
وقوله ﴿بسم الله﴾ إشارة إلى ما ينبغي من الاعتقادات والمعاملات ، فقوله ﴿بسم الله﴾ لا يصير

معلوما إلا بعد الوقوف على جميع المقائد الحقة ، والأعمال الصافية ، وهذا هو الترتيب الذى يشهد بصحة العقل الصحيح ، والحق المريح .

أما قوله جل جلاله (الحمد لله) فاعلم أن الحمد إنما يكون حمداً على النعمة ، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة ، لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ولنتكلم في مثال واحد ، وهو أن العاقل يجب أن يمتدح ذاته ، وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن ؛ ولا شك أن أدون الجزيرين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ، ثم إن أصحاب التشريع وجدوا قريسا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التى دبرها الله عز وجل بحكمته في تخليق بدن الإنسان ، ثم إن من وقف على هذه الأصناف المذكورة في كتب التشريع عرف أن نسبة هذا القدر المعلوم المذكور إلى ما لم يعلم وما لم يذكر كالقطرة في البحر المحيط ، وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الإنسان تشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أكثر ، ثم إذا ضمت إلى هذه الجلة آثار حكم الله تعالى في تخليق العرش والكرسى وأطباق السموات ، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات ، وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص ، ثم يضم إليها آثار حكم الله تعالى في تخليق الأمهات والمولدات من الجادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها - علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل ، ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلق لمنفعة الإنسان ، كما قال تعالى (وسخر لكم مافى السموات وما فى الأرض) وحيث يظهر أن قوله جل جلاله (الحمد لله) مشتمل على ألف ألف مسألة ، أو أكثر أو أقل .

وأما قوله جل جلاله (رب العالمين) فاعلم أن قوله (رب) مضاف وقوله (العالمين) مضاف إليه ، وإضافة الشيء إلى الشيء تتمتع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضاهين ، فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين إلا بعد معرفة رب العالمين ، ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وهى على ثلاثة أقسام : المتحيزات ، والمفارقات ، والصفات ، أما المتحيزات فهى إما بساطة أو مركبات ، أما البساطة فهى الأفلاك والكواكب والأمهات ، وأما المركبات فهى المواليد الثلاثة ، واعلم أنه لم يبق دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلا لا نهاية له ، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ،

نعم الله تعالى
على لا يعمى

أنواع العالم
وامكان وجود
عالم أخرى

بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم، ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسى والسموات والأرضين والشمس والقمر، ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية؛ قال أبو العلاء المعري: -

يا أيها الناس كم لله من فلك تهرى النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ما ضينا وغابنا فإلنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التي ذكرناها للتجزئات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل، بل الإنسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط عليه بمجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانيخ والأملاح، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الإزهار والأنوار والثمار، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات - لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب، ولا ينتهى إلى غورها كما قال تعالى (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) وهي بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله (رب العالمين) .

رحمة الله تعالى
بهاذه لا تنحصر
أنواعها

وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات، أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات، وهي كثيرة لا يحيطها إلا الله تعالى، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الأعضاء والأجزاء، ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان، فإنه إذا غاض في هذا الباب وجدده بمرأ لا ساحل له .

وقد حكى جالينوس أنه لما صنف كتابه في منافع أعضاء العين قال: بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العينين المجوفتين على موضع واحد، فرأيت في النوم كأن ملكاً نزل من السماء وقال يا جالينوس، إن إلهك يقول: لم بخلت على عبادي، كرحمتي؟ قال: فانتبهت فصنفت فيه كتاباً، وقال أيضاً: إن طحاياً قد غلظ فمالجته بكل ما عرفت فلم ينفع، فرأيت في الهيكل كأن ملكاً نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبصر؛ وأكثر سلامات الطب في أوائلها تنتهي إلى أمثال هذه التنبيهات

والإلهامات ، فإذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء .

وأما قوله تعالى ﴿ مالك يوم الدين ﴾ فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا ، وسنوه كالتفراخ ، وشهوره كالآمال ، وأنفاسه كالخطرات ، ومقصده الوصول إلى عالم آخره ؛ لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات ، فإذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت الأرض والسموات فليظن أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة في العظمة والبهجة والسعادة ، إذا عرف هذا فنقول : قوله ﴿ مالك يوم الدين ﴾ إشارة إلى مسائل المساد والحشر والنشر ، وهي قسمان : بعضها عقلية محضة ، وبعضها سمعية : أما العقلية المحضة ففسقونا : هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ، ثم يمكن إعادته مرة أخرى ، وإن هذا الإنسان بعد موته تمكن إعادته ، وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس ، وكيفية أحوالها وصفاتها ، وكيفية بقائها بعد البدن ، وكيفية سعادتها وشقاوتها ، وبيان قدرة الله عز وجل على إعادتها ، وهذه المباحث لا تتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية .

أحوال الآخرة
وتقسيمها إلى
عقلية وسمعية

وأما السمعية فنبي على ثلاثة أقسام : أحدها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة ، وتلك العلامات منها صغيرة ، ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سجد كرهاوندكر أحوالها . وثانيها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة ، وهي كيفية النفخ في الصور ، وموت الخلائق ، وتغريب السموات والكواكب ، وموت الروحانيين والجسمانيين . وثالثها الأحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف ، وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق ، وكيفية الأحوال التي يشاهدونها ، وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام ، وكيفية الحساب ، وكيفية وزن الأعمال ، وذهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى النار ، وكيفية صفة أهل الجنة وصفه أهل النار ، ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم إليها ، وشرح الكليات التي يدكرونها والأعمال التي يباثرونها ، ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألف من المسائل ، وهي بأسرها داخله تحت قوله ﴿ مالك يوم الدين ﴾ .

وأما قوله تعالى ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل بالمأمور به على سبيل التعظيم الأمر فلم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها واحدا . قادرا على مقدرات لا نهاية لها ، عالما بمعلومات لا نهاية لها ، غنيا عن كل الحاجات ، فانه أمر عباده ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وأنه يجب على الخلائق طاعته والالتقياد لتكليفه — فانه

لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكليف ، وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي ، وجميع ما صنف في الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكليف الله ، ثم كما يدخل فيه تكليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين ، وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات ، وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكليف المترتبة في أعمال الجوارح ، أما أقسام التكليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل ، وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق ، وكتب السياسات ، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة ، وإذا اعتبر الإنسان مجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخله تحت قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ علم حينئذ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والأفكار إلا إلى القليل منها

أما قوله جل جلاله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية ، ولتحصيل الهداية طريقان : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة ، والثاني : بتصفية الباطن والريضة ، أما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال لميته ، وبمزة عزته ، وبجلال صمديته ، كما قيل : —

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وتقريره : أن أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ، ومختلفة في الصفات ، وهي الألوان والامكنة والأحوال ، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفة معينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية ، والالزام حصول الاستواء ، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدير مدبر ، وذلك المخصص ان كان جسما عاد الكلام فيه ، وان لم يكن جسما فهو المطلوب ، ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا ، بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في وجوب الاستواء ، وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب ، اذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ، وغبير ناطق ، بوجود الاله انقاد الحكيم العليم ، وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول : ان الله تعالى في كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة ، وذلك لأن كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل ، ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير

على البدل ، وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم ، ثبت مما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير متناه . وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ، ولكل واحد من السائرین الى الله تعالى منهج خاص ، ومشرب معين ، كما قال « ولكل وجهة هو موليها » ولا يقوف للفقول على تلك الاسرار ، ولا خير عند الافهام من مبادئ ميادين تلك الانوار ، والعارفون المحققون لخطوا فيها مباحث عميقة ، وأسرارا دقيقة ، قلنا ترقى اليها أفهام الاكثرين وأما قوله جل جلاله ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ فاجل هذه المقامات ، وأعظم مراتب هذه الدرجات ، ومن وقف على ما ذكرنا من البيانات أمكنه أن يطالع على مبادئ هذه الحالات ، فقد ظهر بالبيان الذي سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأسرار لا غاية لها ، وأن قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسألة ، كلام خرج على ما يليق بأفهام السامعين

الفصل الثاني

في ترميز مترج آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة

ولنكلم في قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ فنقول : أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع ، والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل ، وأما الباء في قوله بالله فهي باء الالصاق ، وهي نوع من أنواع حروف الجر ، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف . وأما قولنا الله فهو اسم معين : إمامنا أسماء الاعلام ، أو من الأسماء المشتقة ، على اختلاف القولين فيه ، والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم ، وقد ثبت في العلوم العقلية ، أن معرفة النوع ممتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة ، فنقولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولا ، وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ، ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم ، والى الاسم المشتق ، والى اسم الجنس ، وتعريف كل واحد من هذه الأقسام بمجده وخصه ، ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة ﴿ الله ﴾ اسم علم ، أو اسم مشتق ، وبتقدير أن يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ، وبذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها ، وأيضا يجب البحث

عن حقيقة الفعل المطلق ، ثم يذكر بعده أقسام الفعل ، ومن جماتها الفعل المضارع ، ويذكر حده وخواصه وأقسامه ، ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص ، وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ، ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الإصاق وحده وخواصه ، وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله (أعوذ بالله) ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا الى معاندها كثيرة جدا

ثم نقول : والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول : الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة ، فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها ، وأيضا فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة ، وهي : الكلام ، والقول ، واللفظ ، واللغة ، والعبارة ، فيجب البحث عن كل واحد منها ، ثم يجب البحث عن كونها من الألفاظ المترادفة ، أو من الألفاظ المتباينة ، وبتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول : والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول : لاشك أن هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف ، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت ، وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر ، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس ، وأنه ما الحكمة في كون الانبياء منتفعين سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجها ، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ، ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفنتين ، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت ، أو هيئه موجودة في الصوت مغايرة له ؟ وأيضا لا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت ، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفنتين ، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ، ويجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح

ثم نقول : والمرتبة السادسة من البحث هي أن الحرف والصوت كقياسات محسوسة بحاسة السمع ، وأما الألوان والأصوات فهي كقياسات محسوسة بحاسة البصر ، والطعوم كقياسات محسوسة بحاسة الذوق ، وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة ، فهل يصح أن يقال : هذه الكيفيات

أنواع داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام المعاني ، وأنه لا مشاركة بينها إلا باللوازم الخارجية أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور ، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما نحتله هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ، ومقولاتكم ، ومقولة النسبة عرض ، فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه ، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه

ثم نقول : والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والمكبر والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود ، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم ، وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على وصفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب

ثم نقول : والمرتبة العاشرة أن نقول : لا شك أن المعلوم والمذكور والخبر عنه يدخل فيها الوجود والمعلوم ، فكيف يمكن حصول أمر أعم من الوجود ؟ ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم ، وأيضا فيب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ، ولا شك أن المعلوم مقابلة غير المعلوم ، لكن الشيء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره ، فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم ، وجب أن يكون غير المعلوم معلوما ، فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما ، وذلك محال

واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها ، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للمعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث

في تفرع من آخر تصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللتنا على صحتها بوجود عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ، ثم إذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ، ثم إذا أجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فكل واجب

الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة ، وإذا قلنا مثلا : الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها ، وفصلنا تلك الوجوه ، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسئلة ، وذلك لان المسئلة لامعنى لها الا موضع السؤال والتقرير ، فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة ، وإذا وقفت على هذه البقية فنقول : انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال بالمعلوم والمذكور ، والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم ، والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن ، والمباحث المتعلقة بالجواهر والعرض ، والمباحث المتعلقة بمقولات الكيف وكيفية انقسامها الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة ، والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المجددة للاصوات والحروف — عظم الخطب ، واتسع الباب ، ولكنا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهى الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله (أعوذ بالله) و نرجو من فضل الله العليم أن يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

الكتاب الأول

في العلوم المستنبطة من قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان ، أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني : المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا للكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة ، وفيه أبواب

الباب الأول

في المباحث المتعلقة بالكلمة ، وما يجري مجراها ، وفيه مسائل

المسئلة الاولى : اعلم أن أكل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين : الاشتقاق الاصغر ، والاشتقاق الاكبر ، أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه ، وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة

للاغلاقات لا حالة ، فنقول : أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب ، كقولنا « من » وقلبه « نم » وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا « حد » وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقلبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين ستة فهذه التقلبات الواقعة في الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا « عقر » وتعلب « وهي تقبل أربعة وعشرين وجها من التقلبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقلبات ، وضرب أربعة في ستة فيفيد أربعة وعشرين وجها ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا « سفرجل » وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقلبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره ، وضرب خمسة في أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط في الباب أنك اذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقلبات الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد الفوقاني ، والله أعلم

المسئلة الثانية : اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معتاد مألوف ، أما الاشتقاق الأكبر فرعايته صعبة ، وكأنه لا يمكن رعايته إلا في الكلمات الثلاثية لأن تقاليها لا تزيد على الستة ، أما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا ، وأكثر تلك التركيبات تكون مهمة فلا يمكن رعايته هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل التندرة

وأیضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليها الممكنة معتبرة . بل يكون في الأكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملًا ، ومع ذلك فالقدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة : في تفسير الكلمة : اعلم أن تركيب الكلف واللام والميم بحسب تقاليها الممكنة الستة تقيد القوة والشدة ، خمسة منها معتبرة ، وواحد ضائع ، فالأول : « ك ل م » فنه الكلام ، لانه يقرع السمع ويؤثر فيه ، وأيضا يؤثر في الذهن بواسطة إفادة المعنى ، ومنه

الكلم للجرح، وفيه شدة، والكلام ما غلظ من الأرض، وذلك لشدة، والثاني «ل ك م ل» لأن الكامل أقوى من الناقص، والثالث «ل ك م» ومعنى الشدة في اللكم ظاهر، والرابع «م ك ل» ومنه «بتر مكول» إذا قل ماؤها، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها، الخامس «م ل ك» يقال «ملكك المعين» إذا أمنت عجنه فاشتد وقوى، ومنه «ملك الإنسان» لأنه نوع قدرة، و«أملكك الجارية» لأن يطلها يقدر عليها

المسئلة الرابعة : لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظ والواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضه ببعض كنسجيتهم القصبة بأسماء «كلمة»، ومنها يقال «كلمة الشهادة»، ويقال : «الكلمة الطيبة صدقة»، ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا أن إطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز، وذلك لوجهين، الأول : أن المركب إنما يتركب من المفردات، فإطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون إطلاقاً لاسم الجزء على الكل، والثاني : أن الكلام الكثير إذا ارتبط ببعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شيئاً بالمفرد في تلك الوجوه، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز، فإطلاق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة : لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين . أحدهما . يقال لعيسى كلمة الله، وإمأنه حدث بقوله «كن» أو لأنه حدث في زمان قليل كأنحدث الكلمة كذلك، والثاني . أنه تعالى سمي أفعاله كلمات، كما قال تعالى في الآية الكريمة «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى» والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم

المسئلة السادسة في القول : هذا التركيب بحسب تقاليه السنة يدل على الحركة والخففة، فالأول «ق ول» فنه القول ؛ لأن ذلك أمر سهل على اللسان، الثاني «ق ل و» ومنه القول وهو حمار الوحش، وذلك لخفته في الحركة، ومنه «قلوت البر والسويق» فهما مقولان، لأن الشيء إذا قل جف وخف فكان أسرع إلى الحركة، ومنه القولى، وهو الخفيف الطائش، والثالث «و ق ل» الوقل الوعل، وذلك لحركته، ويقال «توقل في الجبل» إذا صعد فيه، والرابع «و ل ق» يقال : ولق بلق إذا أسرع، وقرىء : «إذ تلقونهم بالسكينة» أى : تخفون وتسرعون، والخامس «ل و ق» كما جاء في الحديث «لا آكل الطعام إلا مألوقى» أى : أعلمت اليد في تحريكه وتلينه حتى يصلح، ومنه اللوق وهو الزبد فيل لها ذلك لخفتها وإسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل، والسادس «ل ق و» ومنه اللقوة وهي العقاب، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها، ومنه اللقوة في الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش، واللقة الناقة السريعة الفلاح

المسئلة السابعة : قال ابن جنى رحمه الله تعالى : اللغة فعلتمن لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لغوة ككرة وقلة فإن لاماتها كلها واوات ، بدليل قولهم كروت بالكرة وقاوت بالقلة ، وقيل فيه لنى يبنى إذا هذا ، ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » قلت : أن ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هنا ، وهو حاصل فيه ، فالاول « ل غ و » ومنه اللغومنه أيضا الكلام اللغو ، والعمل اللغو ، والثاني « ل و غ » ويبحث عنه ، والثالث « غ ل و » ومنه يقال : لفلان غلو في كذا ، ومنه الغلوة ، والرابع « غ و ل » ومنه قوله تعالى « لا فيها غول » والخامس « و غ ل » ومنه يقال : فلان أوغل في كذا والسادس « و ل غ » ومنه يقال : ولغ الكلب في الاتاء ، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الامان في الشيء ، والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة في اللفظ : وأقول : أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز ، وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يجبه في المحابس المعينة ، ثم يزيل ذلك الجبس ، فتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه ، والحاصل أن اللفظ هو : الرى ، وهذا المعنى حاصل في هذه الأصوات والحروف من وجهين : الاول أن الانسان يرى ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه ، وذلك هو الإخراج ، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات ، فأطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب ، والثاني : أن تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شيئا بما أن الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج ، والمشابهة إحدى أسباب المجاز

المسئلة التاسعة ، العبارة : وتركيبها من « ع ب ر » وهى في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال ، فالاول « ع ب ر » ومنه العبارة لأن الانسان لا يمكنه أن يتكلم بها إلا إذا انتقل من حرف الى حرف آخر ، وأيضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ، ومنه العبارة لأن تلك الدفعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ، ومنه العبور لأن الانسان ينتقل فيها من الشاهد الى الغائب . ومنه العبور لأن الانسان ينتقل بواسطته من أحد طرفي البحر الى الثاني ، ومنه التعبير لانه ينتقل بما يراه في النوم الى المعاني الغائبة ، والثاني « ع ر ب » ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم بسبب رحلة الشتاء والصيف

ومنه « فلان أعرب في كلامه » لأن اللفظ قبل الإعراب يكون مجهولا فإذا دخله الإعراب انتقل إلى المعرفة والبيان، والثالث « ب ر ع » ومنه « فلان برع في كذا » إذا تكامل وزايد، الرابع « ب ر ع » ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل إلى الخارج، الخامس « ر ع ب » ومنه يقال الخوف رعب لأن الإنسان ينتقل عند حدوثه من حال إلى حال أخرى، والسادس « ر ب ع » ومنه الربع لأن الناس ينتقلون منها واليهاء.

المسئلة العاشرة: قال أكثر النحويين: الكلمة غير الكلام، والكلمة هي اللفظ المفردة، الفرق بين الكلمة والكلام هو الجملة المفيدة، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين، وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة، وذكر كلمات أخرى إلا أنها في غاية الضعف، أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجه، الأول: أن الغفلاء قد انفقوا على أن الكلام ما يضاد الحرس والسكوت، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الحرس والسكوت، فكان كلاما، الثاني: أن اشتقاق الكلمة من السكوت، وهو الجرح والتأثير، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها، فهنا قد حصل معنى التأثير، فوجب أن يكون كلاما، والثالث: يصح أن يقال: إن فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة، ويصح أن يقال أيضا: أنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة، وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام، وإلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة، الرابع: أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام، وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام.

المسئلة الحادية عشرة: تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية، وهي أولى مسائل إيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى، وهي أن الرجل إذا قال لأمرأته التي لم يدخل بها: أن كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات، قالوا إن ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلاقا واحدة، وهل تنعقد هذه الثانية طلقة؟ قال أبو حنيفة وصاحبه: تنعقد، وقال زفر: لا تنعقد، وحجة زفر أنه لما قال في المرة الثانية إن كلمتك فمند هذا القدر من الكلام حصل الشرط، لأن اسم الكلام اسم لكل ما أفاد شيئا، سواء أفاد قائة تامة أو لم يكن كذلك وإذا حصل الشرط حصل الجسراء، وطلقت عند قوله إن كلمتك، فوقع تمام قوله « أنت طالق » خارج تمام ملك النكاح، وغير مضاف إليه، فوجب أن لا تنعقد، وحجة أبي حنيفة أن الشرط - وهو قوله إن كلمتك - غير تام، والكلام اسم للجملة التامة، فلم يقع الطلاق

إلا عند تمام قوله إن كلمتك فأنت طالق ، وحاصل الكلام أنا إن قلنا إن اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر ، وإن قلنا إنه لا يتناول إلا الجملة فالقول قول أبي حنيفة ، وما يقوى قسول زفر أنه لو قال في المرة الثانية « إن كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » طلقت ، ولولا أن هذا التقدير كلام والا لما طلقت ، وما يقوى قول أبي حنيفة أنه لو قال « كلما كلمتك فأنت طالق » ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة « كلما » توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب أن يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية « كلما كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » لأن هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة ، وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول : لعل زفر يلتزم ذلك .

المسئلة الثانية عشرة : محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما إذا قال « إن كلمتك فأنت طالق » أما لو قال « إن تكلمت بكلمة فأنت طالق » أو قال « إن نطقت » أو قال « إن تلفظت بلفظة » أو قال « إن قلت قولا فأنت طالق » وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا ، واهل أعلم .

المسئلة الثالثة عشرة : لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا ؟ منهم من قال يتناوله لأنه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ، ولأنه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ، ولأن المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلًا فيه ، ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد ، إذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تحوير تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام .

المسئلة الرابعة عشرة : إذا حصلت أصوات مركبة تركيبا يدل على المعاني إلا أن ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاما ؟ مثل أن الإنسان عند الراحة أو الوجع قد يقول أخ ، وعند السعال قد يقول أح ، فهذه أصوات مركبة ، وحروف ، مؤلفة ، وهي دالة على معان مخصوصة ، لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع ، فهل تسمى أمثالا كلمات ؟ وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا ، وصوت القلقن يشبه كأنه يقول لقل لقل ، فأمثال هذه الأصوات هل تسمى كلمات ؟ اختلفوا فيه ، وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة ، وفائدة هذا البحث تظهر فيما إذا قال : إن سمعت كلمة فعبدي حر ، فهل يترتب الخنث والبر على سماع هذه الالفاظ أم لا ؟

هل الأصوات
طبيعية تسمى
كلاما

المسئلة الخامسة عشرة : قال ابن جنى : لفظ القول يقع على الكلام التام ، وعلى الكلمة الواحدة ، على سبيل الحقيقة ، أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ، ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والسهولة وجب أن يتناول الكلمة الواحدة ، أما تركيب الكلام فيفيد التأخير ، وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة ؛ إلا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ، وبما يقوى ذلك قول الشاعر : —

قلت لها قفي قالت قال

سمى نطقها بمجرد القاف قولاً .

المسئلة السادسة عشرة : قال أيضاً إن لفظ القول يصح جملة مجازاً عن الاعتادات والآراء ، كقولك : فلان يقول بقول أبي حنيفة ، ويذهب إلى قول مالك ، أى : يتقدم كأنه يرى به ، ويقولان به ، ألا ترى أنك لو سألت رجلاً عن صحة رؤية الله تعالى فقال : لا يجوز رؤيته ، فنقول : هذا قول المعتزلة ، ولا نقول هذا كلام المعتزلة إلا على سبيل التخصف ، وذكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم الا بغيره ، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جملة مجازاً عنه .

يستعمل القول
في غير النطق

المسئلة السابعة عشرة : لفظ قال قد يستعمل في غير النطق ، قال أبو النجم : —

قالت له الطير تقدم راشداً إنك لا ترجع الا حامداً

وقال آخر : —

وقالت له العينان ممما وطاعة وحدرنا كالدر لما ينقب

وقال : —

امتلك الخوض وقال : قطنى مهلاً رويداً قد ملأت بطنى

ويقال في المثل : قال الجدار لو بدلم تشقى ، قال : سل من يدقنى ، فإن الذى ورانى ما خلانى ورانى ، ومنه قوله تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » .

المسئلة الثامنة عشرة : الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات ، أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفسانى يسمى بالكلام والقول ، واحتجوا عليه بالقرآن والآثر والشرع : أما القرآن فقوله تعالى : « والله يشهد أن المنافقين لكاذبون » وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمداً

رسول الله وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال إنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا كلام النفس، ولقاتل أن يقول: لا نسلم أنهم ما كانوا كاذبين في القول اللسان، قوله «أخبروا أن محمدا رسول الله» قلنا: لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله، لأنهم كانوا قالوا «نشهد أنك لرسول الله» والشهادة لا تحصل إلا مع العلم، وهم ما كانوا عالمين به، ثبت أنهم كانوا كاذبين، فيما أخبروا عنه بالقول اللسان، وأما الأثر فما نقل أن عمر قال يوم السقيفة: كنت قد زورت في قضى كلاما قسبني إليه أبو بكر، وأما الشعر فقول الأخطى: —

إن الكلام لاني الفؤاد وإنما جمل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال إنه لم يتكلم، وأيضا الخنث والبر يتعلق بهذه الألفاظ، ومن أحسبنا من قال: اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني.

المسئلة التاسعة عشرة: هذه الكلمات والمبارات قد تسمى أحاديث، قال الله تعالى «فليأتوا بحديث مثله» والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه، فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني، والله أعلم.

المسئلة العشرون: هنأ ألفاظ كثيرة، فأحدها الكلمة، وثانيها الكلام، وثالثها القول، ورابعها اللفظ، وخامسها العبارة، وسادسها الحديث، وقد شرحناها بأسرها، وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه، وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الألفاظ المذكورة أو مابين لها، ويتقدير حصول المباينة في الفرق.

المسئلة الحادية والعشرون: في حد الكلمة، قال الزعزعي في أول المفضل: الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع، وهذا التعريف ليس بمجد، لأن صيغة الماضي كلمة مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع، فهذا التعريف غلط، لأنها دالة على أمرين: حدث وزمان وكذا القول في أسماء الأفعال، كقولنا: مه، وعه، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جمل المفرد صفة لفظ، فغلط وجعله صفة للمعنى.

المسئلة الثانية والعشرون: اللفظ إما أن يكون مهملًا، وهو معلوم، أو مستملا وهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني ألبتة، وهذا

اللفظ مهمل
ومستعمل وأقسامه

هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل، وثانها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني، كقولنا «عبد الله» فانا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا، أما إذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر، وهذا القسم نسميه بالمركب، وثالثها: أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبار، وهو كقولنا: «العالم حادث، والسما كره، وزيد منطلق» وهذا نسميه بالمؤلف

المسموع المتبدل
واقسامه

المسئلة الثالثة والعشرون: المسموع المقيد ينقسم إلى أربعة أقسام: لانه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا «الإنسان حيوان، وغلام زيد» وإما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا، وهو كقولنا «الوحدة» و«النقطة» بل قولنا «الله سبحانه وتعالى»، وإما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك «إنسان» فان لفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة، وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا، وهو محال.

المسئلة الرابعة والعشرون: الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى، وهذا التعريف مركب من قبود أربعة: فالتعريف الأول كونه لفظا، والثاني كونه مفردا، وقد عرفت، والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات، والرابع كونه دالا بالاصطلاح وستقيم الدلالة على ان دلالات الألفاظ وضعية لا ذاتية.

المسئلة الخامسة والعشرون: قيل: الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع: قال أبو علي بن سينا في كتاب الأوسط: وهذا غير جائز لأن الصوت مادة واللفظ جنس. وذكر الجنس أولى من ذكر المادة، وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس، ومع دقتها فهي ضعيفة قد ينشأ وجه ضعفها في العقليات، وأقول: السبب عندى في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره، وصوت الإنسان ينقسم إلى ما يحدث من حلقه وإلى غيره، والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف، وإلى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها، فالصوت جنس بعيد، واللفظ جنس قريب، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد.

المسئلة السادسة والعشرون: قالت المعتزلة: الشرط في كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا، فتعضوه بقولهم «ق» و«ع» وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير

فإن الأصل أن يقال «ق» و«ع» بدليل أن عند الثنية يقال «قيا» و«عيا» وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر، أما الواقع لحرف واحد، وأيضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة قائما بأسرها بحروف مفيدة، والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة، ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس، فهذه الحروف كلمات مع أنها غير مركبة.

المسئلة السابعة والعشرون: الأولى أن يقال: كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب، وبقولنا منطوق به، يقع الاحتراز عن الخط والإشارة.

المسئلة الثامنة والعشرون: دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافا لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك، حجة صباه أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعاني المعينة، وإلا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسما ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال، وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده، وإلا لم يرجع، ويشكل أيضا باختصاص كل إنسان باسم عليه المعين.

دلالة اللفظ
على معناه
غير ذاتية

المسئلة التاسعة والعشرون: وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم قطعاً بهذا الاسم، لأن هذا اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في الفلق، وأيضا وضعوا لفظ «الحضم» لكل الرطب نحو البطيخ والقثاء، ولفظ «القضم» لكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها، لأن حرف الحاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جنى في الخصائص.

المسئلة الثلاثون: لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به، واحتج فيه بالعقل والنقل: أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقاً بوضع آخر لا إلى نهاية، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى، وأما النقل قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة، وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام؟ وأيضا لعل هذه اللغات وضعتها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم إنه تعالى عليها لآدم عليه السلام.

اللفظ الاسم

المسئلة الحادية والثلاثون : لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح ، خلافا للمعتلة ، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا ، فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم باه ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف ، وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى ؟ وهل هذا التقدير فيزول الاشكال .

المسئلة الثانية والثلاثون : لما ضمنت هذه الدلائل جوازنا أن تكون كل اللفظ توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا .

المسئلة الثالثة والثلاثون : اللفظ للمفرد لا يفيد البتة مسماه لانه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا ، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى ، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستغادا من ذلك اللفظ لزم الدور . وهو محال ، وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فمقد حصول الشعور باللفظ يقتل الخيال إلى المعنى ، وحيثئذ يندفع الدور .

المسئلة الرابعة والثلاثون : والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب ؛ لأن إعادة الالفاظ المفردة لمعانيها إعادة وضعية ، أما التركيبات فعقلية ، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات ، فظهر الفرق .

اللفظ يدل على
المعنى
لا الخارجى

المسئلة الخامسة والثلاثون : للالفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال : الالفاظ تدل على المعاني ، لأن المعاني هي التي عناها المعاني ، وهي أمور ذهنية ، والدليل على ما ذكرناه من وجهين : الأول : أننا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة ، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير ، فإذا ازداد القرب علمنا أنه انسان قلنا إنه انسان ، فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة ، الثاني : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجى لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا ، وهو محال ، أما إذا قلنا انها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين

الحكيمن من هذين الانسانيين ، وذلك لا يتناقض .

المسئلة السادسة والثلاثون : لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ ، لأن الماهيات غير متناهية ، ومالا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل ، ومالا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بإزائه .

المسئلة السابعة والثلاثون : كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم ، كان وضع اللفظ بإزائه أولى ، مثل صيغ الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا ، والمانع زائلا ، وإذا كان الداعي قويا والمانع زائلا ، كان الفعل به واجب الحصول .

المسئلة الثامنة والثلاثون : المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مدعى باللفظ المشهور ، مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد ، أما الذى يقول به بعض المتكلمين - وهو المعنى الذى يوجب ذلك الانتقال - فهو أمر خفى لا يتصوره إلا الخواص من الناس ، وإذا كان كذلك وجب أن يقال : الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذى يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما لنفس العالمية ، والقدرة اسما للقدارية ، لا للمعنى الموجب للعالمية والقدارية .

المسئلة التاسعة والثلاثون فى المعنى : المعنى اسم للصورة الذهنية لا للوجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذى عناء المعانى وقصده القاصد ، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية ، وبالعرض الأشياء الخارجية ، فاذا قيل : أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور .

المعنى اسم
لصورة الذهنية

المسئلة الأربعون : قد يقال فى بعض المعانى : إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ ، مثل أنا تدرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطابرد ، يقال : إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ ، وأيضا ربما اتفق حصول أحوال فى نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية ، إذا عرفت هذا فنقول : أما القسم الأول فالسبب فيه أن ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطابرد ما وضموا له فى اللغة لفظة معينة ، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة ، مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطابرد ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ، ولو أنهم وضموا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير ،

وأما القسم الثاني : وهو أن الانسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه ، لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولاً لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعاً له ، فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعاً لها ، فلا جرم امتنع تعريفها ، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظاً مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية — فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيراً من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ.

الحكمة ذرعت
الألفاظ للمعاني

للمسئلة الحادية والأربعون : في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني : وهي أن الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مميّاته فاحتاج إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكن التوصل به إلى الاستمانة بالخير ، ولابد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء ، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن النفس عند الإخراج سبب لحسوث الصوت ، والاصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة ، وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومعمّنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرها ، والثاني : أن هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبها في الحال ، فلهذا الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتفقئ ، والثالث : أن الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة ، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية ، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحداً من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ، ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق ، فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة ، بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ

لذاته
معرفة الحق

المسئلة الثانية والأربعون : كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وجوهر النفس في أصل الخلقة عار عن هذين الكالين ، ولا يمكنها اكتساب هذه الكالات إلا بواسطة هذا البدن ، فصار تخليق هذا البدن مطلوباً لهذه الحكمة ، ثم إن مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب ينبوعاً للحرارة الفريضة ، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت إلى الترويح لأجل التعديل ، فقدر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساطها يجذب الهواء البارد من خارج البدن إلى نفسه ، ثم إذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة

تسخن واحتد وقويت حرارته ، فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى ، وذلك هو الانقباض فان القلب إذا انقبض انصرم ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج ، فهذا هو الحسكة في جمل الحيوان متنفسا ، وللقصود بالقصد الأول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ، فوقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوية ، ووقع تخليق القلب وجعله منبععا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ، ووقع إقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء العليل من الخارج لأجل الترويح في المرتبة الرابعة ، ووقع إقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ، ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ، ثم إن المقدر الحكيم والمدير الرحيم جعل هذا الأمر المطلوب على سبيل الفرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت ، وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والأسنان والشفنتين ، وحيث يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ، ويحدث من تركيبها الكلمات التي لانهاية لها ، ثم أودع في هذا النطق والكلام حكما عالية وأسارا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الاطاحة بقطرة من بحرهما وشعلة من شمسا ، فنبجان الخالق المدير بالحسكة الباهرة والقدرة الغير متناهية .

الكلام الساني

المسئلة الثالثة والأربعون : ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام الساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر ، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا ، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة ، بل أمرا وضعيا اصطلاحيا ، والتحقق في هذا الباب : أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الارادات والاعتقادات ، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلميا بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الفرض الخصوص ، وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالهولم والتدر والارادات .

كلام النفس والذهن

المسئلة الرابعة والأربعون : لما ثبت أن الألفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب ، والمداول عليه بهذه الألفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر ، قالت المعتزلة : صيغة « افعل » لفظة موضوعة لإرادة الفعل ، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك الفاعل يعتقد أن الأمر الفلاني كذا وكذا ، وقال أصحابنا : الطلب النفساني مغاير للارادة ، والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد ، أما بيان أن الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه أنه تعالى

أمر الكافر بالإيمان ، وهذا متفق عليه ، ولكن لم يرد منه الإيمان ، ولو أراد له لوقع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر ، لأن مريد الله مريد للعول ، وإن كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ، ومريد الله مريد للعول ، ثبت أنه تعالى مريد الكفر من الكافر ، والثاني : أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان ، والجمع بين الضدين محال ، والعالم يحكمون الشيء بمتنع الوقوع لا يكون مريدا له ، ثبت أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وثبت أنه لا يريد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة ، وذلك هو المطلوب ، وأما بيان أن الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال : العالم قديم فدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم ، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم ، فدلنا أن الحكم الذهني حاصل ، والاعتقاد غير حاصل ، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد .

مدلولات
الالفاظ

المسئلة الخامسة والأربعون : مدلولات الالفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ : كلفظة السماء والأرض ، وقد تكون مدلولاتها أيضا ألفاظا كقولنا : اسم ، وفصل ، وحرف ، وعام ، وخاص ، وبجمل ، ومبين ، فان هذه الالفاظ أسماء ومسمياتها أيضا ألفاظ .

طرق معرفة
الله

المسئلة السادسة والأربعون : طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال ، وإما النقل المتواتر أو الأحاد وهو صحيح ، وإما ما يتركب منهما : كما إذا قيل : ثبت بالنقل جواز إدخال الاستثناء على صيغة من ، وثبت بالنقل أن حكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فيه ، فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم ، ودل هذا الطريق تعويل الأكثرين في إثبات أكثر اللغات ، وهو ضعيف ، لأن هذا الاستدلال إنما يصح لو قلنا ان واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفا بهذه الملازمة ، وإلا لزم التناقض ، لكن الواضع للذات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تنزهه عن المناقضة ، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الأصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله .

من اللغة ما يلحق
بالتواتر

المسئلة السابعة والأربعون : اللغات المنقولة إلينا بعضها منقول بالتواتر ، وبعضها منقول بالأحاد ، وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال : أشهر الالفاظ هو قولنا الله ، وقد اختلفوا فيها فقيل : أنها ليست عربية بل هي عبرية ، وقيل : أنها اسم علم ، وقيل : أنها من الاسماء

المشتقة، وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة، وبقي الأمر في هذه الاختلافات موقوفاً إلى الآن وأيضاً فلفظة الإيمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافاً شديداً، وكذا صيغ الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، مع أنها أشد الألفاظ شهرة، وإذا كان الحال كذلك في الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها؟ والحق أن ورود هذه الألفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر، فأما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها، وذلك لا يقدر في حصول التواتر في الأصل.

المسئلة الثامنة والأربعون: منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الألفاظ في هذا الوقت، إلا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم، فلعل النقل ينتهي في بعض الأدوار الماضية إلى الأحاد، وليس لقاتل أن يقول: لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ إلى حد التواتر، لأن هذه المقدمة إن صحت فإنما تصح في الوقائع العظيمة. وأما التصرفات في الألفاظ فهي وقائع حقيرة، والحق أن العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها في الأزمنة الماضية كحالها في هذا الزمان.

المسئلة التاسعة والأربعون: لا شك أن أكثر اللغات منقول بالأحاد، ورواية الواحد إنما تقيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل، ثم إن الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الأحاديث، ولم يعتبروها في رواية اللغات، مع أن اللغات تجري مجرى الأصول للأحاديث، وعما يؤكد هذا السؤال أن الأدباء طعن بعضهم في بعض بالتجويل تارة وبالتفسيق أخرى، والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة، ونسبة أكثر المحدثين أكثر الأدباء إلى مالا ينبغي مشهورة، وإذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر، وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن.

المسئلة الخمسون: دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الاعراب والتصرفات، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحاداً ورواية الأحاد لا تقيد إلا الظن، وأيضاً فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم الجواز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصص، وعدم المعارض العقل، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى الجواز، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظناً، والله أعلم.

دلالة الألفاظ
على معانيها
ظنية

الباب الثاني

في المباحث المتعلقة من الصوت والحروف وأحكامها ، وفي مسائل

المسئلة الأولى : ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضبط بين قارع ومقروع ، وأقول : إن ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به ، بل هذا الذي ذكره أن كان ولا بد فهو إشارة إلى سبب حدوثه ، لا إلى تعريف ماهيته .

المسئلة الثانية : يقال إن النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم ، وأبطلوه بجزءه : منها أن الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ، ومنها أن الاجسام مبصرة وملبوسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ، ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك ، وأقول : النظام كان من أذكياء الناس ويعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم ، إلا أنه لما ذهب إلى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظل الجبال به أنه يقول انه عين ذلك الهواء .

المسئلة الثالثة : قال بعضهم : الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة ، وهو باطل ؛ لان الاصطكاك عبارة عن الماسة وهي مبصرة ، والصوت ليس كذلك ، وقيل : الصوت نفس القرع أو القلع ، وقيل انه تموج الحركة ، وكل ذلك باطل ؛ لان هذه الاحوال مبصرة ، والصوت غير مبصر ، والله أعلم .

المسئلة الرابعة : قيل سببه القريب تموج الهواء ، ولا نفي بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الهواء فإنه أمر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وأما سبب التموج فامساس خفيف ، وهو القرع ، أو تفريق خفيف ، وهو القلع ، ويرجع في تحقيق هذا إلى كتبنا العقلية .

المسئلة الخامسة : قال الشيخ الرئيس في حد الحرف : انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والتقل تميزا في المسموع .

المسئلة السادسة : الحروف إما مضمومة ، وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ، ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهي ما عداها ، أما المضمومة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت ، وأما الصوامت فنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والذال والطاء ، وهي لا توجد

كيفية حدوث
الصوت

صوت ليس
بجسم

حد الحرف

حروف المد
واللين

إلا في « الآن » الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان إرساله ، وهي بالنسبة الى الصوت كالقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان ، وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات ، وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات ، وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف ، وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبادئها ، ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ، ثم هذه على قسمين : منها ما الظن الغالب أنها آتية الوجود في نفس الامر ، وان كانت زمانية بحسب الحس ، مثل الحاء والحاء ، فإن الظن أن هذه جاءت آتية متوالية كل واحد منها آت في الوجود في نفس الامر ، لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرقا واحدا زمانيا ، ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشرين ، فلها هيئات عارضة الصوت مستمرة باستمراره .

المسئلة السابعة : الحروف لابد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ، ولا يزيد به حلول الحركة والسكون فيه ، لانهما من صفات الاجسام ، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص .

المسئلة الثامنة : الحركات أبعاض المصوتات ، والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والتقصان ولا طرف في جانب التقصان إلا هذه الحركات ، ولان هذه الحركات إذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا .

المسئلة التاسعة : الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة ، بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت ، فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور ، وهو محال .

المسئلة العاشرة : الكلام الذي هو متروك من الحروف والأصوات فانه يتمتع في بديهة العقل كونه قديما لوجبهين : الأول : أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفا متوالية فالسابق المتعقبي محدث ، لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه ، والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لاشك أنه حادث ، والثاني : أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة ، لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التتابع الستة فلو حصلت الحروف مما لم يحسن وقوعها على بعض تلك الوجوه أول من وقوعها على سائرهما ، ولو حصلت على التتابع كانت حادثة ، واحتج القائلون بقدم الحروف بالمقل والنقل : أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها ، والماهيات لا تقبل

الكلام حادث
لا قديم

الزوال ولا العدم، فكانت قديمة، وأما النقل فهو أن كلام الله قديم، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف، فوجب القول بقدم هذه الحروف، أما أن كلام الله قديم فلأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص، فلو لم يكن كلام الله قديماً لزم أن يقال إنه تعالى كان في الأزل ناقصاً ثم صار فيما لا يزال كاملاً، وذلك باجماع المسلمين باطل، وإنما قلنا أن كلام الله تعالى ليس إلا هذه الحروف لوجوه: أحدها قوله تعالى «وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله» ومعلوم أن المسموع ليس إلا هذه الحروف، فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله، وثانيها: أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فإنه يتعلق بالبر والحنث بسماع هذه الحروف، وثالثها: أنه نقل بالتواتر لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول «ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله» فنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر. والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بمعية دون مامية، فيلزمكم قدم الكل، وعن الثاني أن ما ذكرتم من الاستدلال غنى في مقابلة البدييات فيكون باطلاً.

المسئلة الحادية عشرة: إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز، وأما حديث الحنث والبر فذلك لأن معنى الإيمان على العرف، وإذا قلنا: كلام الله قديم، لم نمن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والمبارات وإذا قلنا: كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم، عنيان به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي سادّة، فإن القديم كان موجوداً قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له؟ وإذا قلنا: كلام الله سور وآيات، عنيان به هذه الحروف، وإذا قلنا: كلام الله فصيح، عنيان به هذه الألفاظ، وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنيان به أيضاً هذه الألفاظ.

المسئلة الثانية عشرة: زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى، وهذا باطل، لأننا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته، فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بينهما قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وأيضاً فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت صريح، وزعموا أنها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام، ومع ذلك فهي صفة لله تعالى، وغير زائلة عنه، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان

والاصوات هي
قرأ بها ليس
كلام الله

مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ، ولا فرق بين القولين ، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده ، وهؤلاء الحق قالوا بهذا القول الخيث في حق كل الناس من المشرق إلى المغرب .

المسئلة الثالثة عشرة : قالت الكرامية : الكلام اسم للقدرة على القول ، بدليل أن القادر على التعلق يقال إنه متكلم ، وإن لم يكن في الحال مشغلا بالقول ، وأيضا فصدق الكلام هو الحرس ، لكن الحرس عبارة عن المجز عن القول ، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول ، وإذا ثبت هذا فهم يقولون : ان كلام الله تعالى قديم ، بمعنى أن قدرته على القول قديمة ، أما القول فانه حادث ، هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه .

المسئلة الرابعة عشرة : قالت الحشوية للاشعرية : ان كان مرادكم من قولكم « ان القرآن قديم » هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات ووجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما ، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم ، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خيرا عن مدلولات ذلك الكتاب ضل على هذا التقدير لافرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والبهجو في كونه قديما بهذا التفسير ، وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه . والجواب أنا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات ، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال .

خلاف الحشوية والاشعرية في صفة القرآن

واعلم أنا لا نقول : إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا ، والكذب في كلام الله محال ، لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا ، وإنما يمنع منه لأنهم يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص ، والاخبار عن هذه الفحشيات والنقصات يجرى مجرى النقص ، وهو على الله محال . واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتوزيع المضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة ، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه ، والله أعلم بالصواب .

الباب الثالث

في المباحث المتعلقة بالاسم والقول والحرف ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إirاده من وجهين الأول : أن الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها ، وهي الاسم ، واما أن لا يصح الاخبار عنها ، لكن يصح الاخبار بها ، وهي الفعل ، واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها ، وهو

الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبنى على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه، فلنذكر البحثين في مستلذين.

المسئلة الثانية: اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما، قالوا: الكلمة اسم وفعل وحرف لأنه لا يجوز أن يقال: ضرب قتل، ولقائل أن يقول المثال الواحد لا يكتفى في إثبات الحكم العام، وأيضا فإنه لا يصح أن يقال: جدار سماء، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه، لأجل أن المثال الواحد لا يكتفى في إثبات الحكم العام، فكذلك ههنا، ثم قيل، الذى يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه: الأول: أنا إذا أخبرنا عن «ضرب يضرب أضرب» بأنها أفعال فالخبر عنه في هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبا، وليس كذلك، وإن كان الثانى كان الفعل من حيث أنه فعل مخبرا عنه، فإن قالوا: الخبر عنه بهذا الخبر هو هو هذه الصيغ، وهى أسماء قلنا: هذا السؤال ركيك، لأنه على هذا التقدير يكون الخبر عنه بأنه فعل اسما، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين في أول هذا الاشكال، وقد أبطلناه، الثانى: إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقدير عين ما تقدم، الثالث: أن قولنا «الفعل لا يخبر عنه» اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه، وذلك متناقض، فإن قالوا: الخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ، فنقول: قد أجبتنا على هذا السؤال، فانا نقول: الخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إن كان اسما فهو باطل لأن كل اسم يخبر عنه، وأقل درجته أن يخبر عنه بأنه اسم، وإن كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه. الرابع: الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها، وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه متمازا عن غيره، فاذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية متميزة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز. الخامس: الفعل إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص، وإما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذى هو مدلول لهذه الصيغة، فإن كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى، وإن كان الثانى فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة، فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام.

المسئلة الثالثة: طعن قوم في قولهم «الاسم ما يصح الاخبار عنه» بأن قالوا: لفظة «أين وكيف وإذا» أسماء مع أنه لا يصح الاخبار عنها، وأجاب عبد القاهر النحوى عنه بأنها إذا قلنا «الاسم ما جاز الاخبار عنه» أردناه ما جاز الاخبار عن معناه، ويصح الاخبار عن معنى

إذا لآنك إذا قلت آتيك إذا طلعت الشمس ، كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس ، والوقت يصح الاخبار عنه ، بدليل أنك تقول : طاب الوقت ، وأقول هذا العذر ضعيف ، لأن « إذا » ليس بمعناه الوقت فقط ، بل بمعناه الوقت حال ما تجمله ظرفا لشيء آخر ، والوقت حال ما جعل ظرفا لمحدث آخر فإنه لا يمكن الاخبار عنه . آتية ، فإن قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما ، فنقول : هذا باطل ، لأنه إن كفى هذا القدر في كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما ، لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر ، وهو اسم ، ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه .

المسئلة الرابعة في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون ، والثاني هو الحرف ، أما الأول : فاما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه ، وهو الفعل ، أو لا يدل وهو الاسم ، وفي هذا القسم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل .

تعريف الاسم المسئلة الخامسة في تعريف الاسم : الناس ذكروا فيه وجوها ، التعريف الأول : أن الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه ، واعلم أن صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بتمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود ، والاشكال عليه من وجهين الأول : أن الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما ، والثاني : أن « إذا » وكيف وأين « لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين .

التعريف الثاني : أن الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا ، واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه .

والتعريف الثالث : أن الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع ، وهذا أيضا رسم ، لأن صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بتمام الماهية ، وقولنا في أول الوضع احتراز عن شيئين : أحدهما المبنيات ، فإنها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ، ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب ، والثاني : أن المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم ، وهذا التعريف أيضا ضعيف .

التعريف الرابع : قال الريحخشري في المفصل : الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران . واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه : الأول : أنه قال في تعريف الكلمة أنها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ، ثم ذكر فيها كتب من حواشي المفصل أنه إنما وجب

ذكر اللفظ لأننا لو قلنا «الكلمة هي الدالة على المعنى» لانتقض بالعدد والخط والإشارة كذلك ، مع أنها ليست أسماء . والثاني : أن الضمير في قوله « في نفسه » إما أن يكون عائداً إلى الدال ، أو إلى المدلول ، أو إلى شيء ثالث ، فإن عاد إلى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم ، فيصير المعنى الاسم مادل على معنى هو مدلوله ، وهذا عبث ، ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل ، فإنه لفظ يدل على مدلوله ، وإن عاد إلى المدلول صار التقدير الاسم مادل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى ، وذلك يقتضى كون الشيء حاصلًا في نفسه ، وهو محال ، فإن قالوا معنى كونه حاصلًا في نفسه أنه ليس حاصلًا في غيره ، فنقول : فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب ، فإن تلك المسميات حاصلة في غيرها .

التعريف الخامس : أن يقال : الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى ، وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعدد والإشارة فإن قالوا : لم يقولوا لفظه دالة على كذا وكذا ؟ قلنا : لأننا جعلنا اللفظ جنسًا للكلمة ، والكلمة جنس للاسم ، والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد ، وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل : إنه باطل طرداً وعكساً ، أما الطرد فن وجوه . الأول : أن كل ما كان معلوماً فإنه لا بد وأن يكون مستقلاً بالمعلومية لأن الشيء ما لم تصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره ، وإذا كان تصوره في نفسه متقدماً على تصوره مع غيره كان مستقلاً بالمعلومية ، الثاني : أن مفهوم الحرف مستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية ، وذلك استقلال . الثالث : أن التحويين اتفقوا على أن الباء تعيد الالتاق ، ومن تعيد التبيين ، فعلى الالتاق إن كان مستقلاً بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلاً بالمعلومية فيصير الحرف اسماً ، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالتاق غير مستقل بالمعلومية ، فيصير الاسم حرفاً ، وأما العكس فهو أن قولنا « كم وكيف ومتى وإذا » وما الاستفهامية والشرطية كلها أسماء مع أن مفهوماتها غير مستقلة ، وكذلك الموصولات . الثالث : أن قولنا « من غير دلالة على زمان ذلك المعنى » يشكل بلفظ الزمان والغد واليوم وبالاصطلاح وبالاعتباط ، والجواب عن السؤال الأول : أنا ندرك تفرقة بين قولنا الالتاق وبين حرف الباء في قولنا « كتبت بالقم » فريد بالاستقلال هذا التقدير . فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجزأه أن يسمى هذه اللفاظ نفس الزمان ، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه . وأما الاصطلاح والاعتباط فجزؤه الزمان ، والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن

المسمى، والذي يدل على ما تقدم قولهم: اغتبق ينتبى، فادخلوا الماضى والمستقبل على الاصطلاح والاختيار.

علامات الاسم المسئلة السادسة: علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية، فاللفظية إما أن تحصل فى أول الاسم، وهو حرف تعريف، أو حرف جر، أو فى حشوه كياء التصغير، وحرف التكسير، أو فى آخره كحرفى التثنية والجمع. وأما المعنوية فهى كونه موصوفاً، وصفة، وفاعلاً، ومفعولاً، ومضافاً إليه، ومخبراً عنه، ومستحقاً للأعراب بأصل الوضع.

تعريفات الفعل المسئلة السابعة: ذكروا للفعل تعريفات: التعريف الأول: قال سيبويه إنها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول.

التعريف الثانى: أنه الذى أسند إلى شئ ولا يستند إليه شئ، وينتقض بإذا وكيف، فإن هذه الأسماء يجب إسنادها إلى شئ آخر، ويمتنع استناد شئ آخر إليها.

التعريف الثالث: قال العنشى: الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان، وهو ضعيف لوجهين: الأول: أنه يجب أن يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان، وإنما يجب ذكر الكلمة لوجه: أحدها: أنا لو لم تقل بذلك لاتنقض بقولنا اقتران حدث بزمان فإن مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع أن هذا المجموع ليس بفعل، أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال، لأن مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة. وثانيها: أنا لو لم نذكر ذلك لاتنقض بالخط والقدر والإشارة، وثالثها أن الكلمة لما كانت كالجنس القريب لمسه الثلاثة فالجس القريب واجب الذكر فى الحد. الوجه الثانى ما نذكره بعد ذلك.

التعريف الرابع: الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين فى زمان معين، وإنما قلنا كلمة لأنها هى الجنس القريب، وإنما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شئ، لأن المصدر قد يكون أمراً ثابتاً كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عديمياً مثل قفى وعدم فإن مصدرهما الفناء والعدم، وإنما قلنا بشئ غير معين لانا نسقيم الدليل على أن هذا المقدر معتبر، وإنما قلنا فى زمان معين احترازاً عن الأسماء. واعلم أن فى هذه القيود مباحثات: القيد الأول: هو قولنا «يدل على ثبوت المصدر لشيء» فيه إشكالات: الأول: أنا إذا قلنا خلق الله العالم قولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل، فإن لم يدل بطل ذلك القيد، وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون متغيراً للخلق، وهو إن كان محدثاً اختفى إلى خلق آخر ولزم للسلسل، وإن كان قديماً لزم قدم الخلق. والثانى:

انا إذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء، أو لم يدل؟ فان لم يدل بطل هذا التقيد، وإن دل لزم أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره، وذلك الغير يجب أن يكون حاصلا في نفسه لأن ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له، فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر إلى غير النهاية، وهو محال. والثالث: إذا قلنا عدم الشيء. وقى فهذا يقتضى حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية، وذلك محال، لان العدم والفناء نقي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما. والرابع: ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا «انه حصل الوجود لهذه الماهية» فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية، وهو محال، وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود لذلك الشيء، والا لزم أن يكون الوجود زائدا على الماهية، ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية.

وأما التقيد الثاني: وهو قولنا «في زمان معين» ففيه سؤالات: أحدها: انا إذا قلنا «وجد الزمان» أو قلنا «فى الزمان» فهذا يقتضى حصول الزمان في زمان آخر، ولزم التسلسل، فان قالوا: يكفى في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر يصيب الوجود الكاذب، قلنا: الناس أجمعوا على أن قولنا حدث الزمان وحصل بعد أن كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب، ولو كان الأمر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا، وثانيها: انا إذا قلنا: كان العالم معدوما في الأزل، فقولنا: كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الأزل، وهو محال، فان قالوا: ذلك الزمان مقدر لا محقق، قلنا التقدير الذهني إن طابق الخارج عاد السؤال، وإن لم يطابق كان كذبا؛ ولزم فساد الحد، وثالثها: إنا إذا قلنا: كان الله موجودا في الأزل، فهذا يقتضى كون الله زمانيا، وهو محال، ورابعها أنه يقتضى بالانفصال الناقصة، فان كان الناقصة إما أن تدل على وقوع حدث في زمان أو لاتدل: فان دلت كان تاما لا ناقصا، لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما لا ناقصا، وإن لم يدل وجب أن لا يكون فعلا، وخامسها: أنه يطل بأسماء الأفعال، فانها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المميز، والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء. فهذه الاسماء دالة على الزمان المميز، وسادسها: أن اسم الفاعل يتناول إما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضى البتة، فهو دال على الزمان المميز، والجواب أما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا «الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء» والثلاثة المذكورة على قولنا

« الفعل يدل الزمان » لجوابها أن اللغوى يكفى في ذلك تصور المفهوم ، سواء كان حقا أو باطلا ، وأما قوله « يشكل هذا الحد بالأفعال الناقصة » قلنا : الذى أقول به وأذهب إليه أن لفظة كان تامة مطلقا ، إلا أن الاسم الذى يستدل به لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا : كان الشيء ، بمعنى حدث وحصل ، وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا : كان زيد منطلقا ، فإن معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه أيضا الحدوث والوقوع ، إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب ، والنسبة يتمتع ذكرها إلا بعد ذكر المنتسبين ، لاجرم وجب ذكرهما ههنا ، فكما أن قولنا : كان زيد ، معناه أنه حصل ووجد ، فكذا قولنا : كان زيد منطلقا ، معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق ؛ وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه ، وقوله « خامسا يطل ما ذكرتم بأسماء الأفعال » قلنا المتعبر في كون اللفظ فعلا دلالاته على الزمان ابتداء لا بواسطة ، وقوله « سادسا اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال » قلنا : لا نسلم ، بدليل أنهم قالوا : إذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل ، وإذا كان بمعنى الحال فإنه يعمل عمل الفعل .

المسئلة الثامنة : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية ، أولا يكون ، وهذا الأخير هو الحرف ، فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمى ، ثم نقول : والمستقل بالمعلومية إما أن يدل على الزمان الممين لذلك المسمى ، أو لا يدل ، والذي لا يدل هو الاسم ، فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمى ، وأما الفعل فإن ماهيته مترتبة من القيود الوجودية .

المسئلة التاسعة : إذا قلنا : ضرب ، فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما إلا أن ذلك الشيء غير مذكور على التعيين ، بحسب هذا اللفظ ، فإن قالوا : هذا محال ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب ، الثانى : أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر وجب أن يتمتع استناده إلى شيء معين ، والا لزم التناقض ، ولو دلت على استناد الضرب إلى شيء معين فهو باطل ، لانا نعلم بالضرورة أن مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب إلى زيد بعينه أو عمرو بعينه ، والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد ، وهو أن ضرب صيغة غير موضوعة لاستناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر ، بل وضعت لاستناده إلى شيء معين يذكره ذلك الفاعل قبل أن يذكره الفاعل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

هل يدل
الفعل على
الفاعل المبهم

المسئلة العاشرة : قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره ، وهذا لفظ مهم ، لأنهم أن أرادوا معنى الحرف أن الحرف مادل على معنى يكون المعنى حاصلًا في غيره وحالا في غيره لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفا ، وإن أرادوا به أنه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد ، وإن أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه .

المسئلة الحادية عشرة : التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة : الاسم مع الاسم ، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر ، والاسم مع الفعل ، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق ، وأما الثالث - وهو الاسم مع الحرف - فقيل : إنه بفيد في صورتين .

الصورة الاولى : قولك « يا زيد » فقيل : ذلك إنما أفاد لأن قولنا يا زيد في تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين : الاول : أن لفظ يا تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون إلا في الاسم أو الفعل ، والثاني : أن لام الجر تملق بها فيقال « يا زيد » فإن هذه اللام لام الاستغاثة وهى حرف جر ، ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل وإلا لما جاز أن يملق بها حرف الجر ، لأن الحرف لا يدخل على الحرف ، ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه : الاول : ان قوله أنادى إخبار عن النداء ، والإخبار عن الشيء مغاير للخبر عنه ، فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد ، الثاني : أن قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها ، الثالث : أن قولنا يا زيد ليس خطابا لإلامع المنادى ، وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى . الرابع : أن قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال ، وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال ، الخامس : أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ، ولا يصح أن يقال يا زيد قائما ، فدلكت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين .

الصورة الثانية : قولنا « زيد في الدار » فقولنا زيد مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا في إلا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار أو في المسجد فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميم هذه الظرفية عن سائر أنواعها ، فإن قالوا : هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير زيد استقر في الدار وزيد مستقر في الدار ، فنقول : هذا باطل ، لأن قولنا استقر معناه حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه مفيد حصولا آخر ؛ وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضى إلى التسلسل وهو محال ، ثبت أن قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر معناه ،

المسئلة الثانية عشرة : الجملة المركبة إما أن تكون مركبة تركيباً أولياً أو ثانوياً ، أما المركبة تركيباً أولياً فهي الجملة الاسمية أو الفعلية ، والأشبه أن الجملة الاسمية أقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لأن الاسم بسيط والفعل مركب ، والبسيط مقدم على المركب ، فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ، ويمكن أن يقال : بل الفعلية أقدم ؛ لأن الاسم غير أصيل في أن يستند إلى غيره ، فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية ، وأما المركبة تركيباً ثانوياً فهي الجملة الشرطية كقولك « أن كانت الشمس طالمة فالنهار موجود » لأن قولك « الشمس طالمة » جملة وقولك « النهار موجود » جملة أخرى ، ثم أدخلت حرف الشرط في إحدى الجملتين ، وحرف الجواز في الجملة الأخرى ، فحصل من مجموعهما جملة واحدة ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الباب الرابع

في تعيّن الاسم إلى أنواعه ، وهي من وجوه

أنواع الاسم التقسيم الأول : إما أن يكون نفس تصور معناه مانعاً من الشراكة ، أولاً يكون ، فإن كان الأول ، فإما أن يكون مظهراً ، وهو العلم . وإما أن يكون مضمراً ، وهو معلوم ، وأما إذا لم يكن مانعاً من الشراكة فالمفهوم منه : إما أن يكون ماهية معينة ، وهو أسماء الأجناس ، وإما أن يكون مفهومه أنه شيء ما موصوف بالصفة الغلاتية ، وهو المشتق ، كقولنا أسود ، فإن مفهومه أنه شيء ماله سواد . ثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحت أنواع ثلاثة : أسماء الأعلام ، وأسماء الأجناس ، والأسماء المشتقة ، فلنذكر أحكام هذه الأقسام .

أحكام الأعلام النوع الأول : أحكام الأعلام ، وهي كثيرة : الحكم الأول : قال المتكلمون : اسم العلم لا يفيد فائدة أصلاً ، وأقول : حق أن العلم لا يفيد صفة في المسمى . وأما ليس بحق أنه لا يفيد شيئاً ، وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة ؟ الحكم الثاني : اتفقوا على أن الأجناس لها أعلام ، فقولنا « أسد » اسم جنس لهذه الحقيقة ؛ وقولنا « أسامة » اسم علم لهذه الحقيقة ، وكذلك قولنا « ثعلب » اسم جنس لهذه الحقيقة ، وقولنا « نمل » اسم علم لها وأقول : الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين : الأول : أن اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث إنه ذلك المعين ، فإذا سمينا اشتخاصاً كثيرين باسم زيد فليس ذلك لأجل أن قولنا « زيد » موضوع لإفادة التقدير المشترك بين تلك الأشخاص ، بل لأجل أن لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث أنها هذه ، ولتعريف تلك من حيث إنها تلك على

الفرق بين
اسم الجنس
وعلم الجنس

سبيل الاشتراك ، إذا عرف هذا فنقول : إذا قال الواضع : وضعت لفظ أسامة لإفادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي ، كان ذلك علم الجنس ، وإذا قال : وضعت لفظ الأسد لإفادة المسامية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المدين ، كان هذا اسم الجنس ، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس . الثاني : أنهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم أنه مالم يحصل في الاسم شيآن لم يخرج عن الصرف ، ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ، ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلية ، فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى .

الحكمة
الداعية
الى وضع
الأعلام

الحكم الثالث : اعلم أن الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام أنه ربما اختص نوع بحكم واحتج إلى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ، ومعلوم أن ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير يمكن إلا بعد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص ، فاحتج الى وضع الأعلام لهذه الحكمة .

الحكم الرابع : أنه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات ، لاجرم كان وضع الأعلام للأشخاص الانسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات .

علم اسم
ولقب وكنية

الحكم الخامس : في تقسيمات الأعلام ، وهي من وجوه : الأول : العلم إما أن يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى ، أو لقبا كاسرائيل ، أو كنية كأي لب . واعلم أن هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام : الحكم الأول : الشئ إما أن يكون له الاسم فقط ، أو اللقب فقط ، أو الكنية فقط ، أو الاسم مع اللقب ، أو الاسم مع الكنية ، أو اللقب مع الكنية ، واعلم أن سيويه أفرد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم ، وهي ثلاثة : أحدها : الذي له الاسم والكنية كالضبع ، فإن اسمها حضاجر ، وكنيتها أم عامر ، وكذلك يقال للأسد أسامة وأبو الحارث ، ولتعلب ثالة وأبو الحصين ، وللعرب شوبة وأم عريط . وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قم لذكر الضبع ، ولا كنية له . وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له ، كقولنا الحيوان للمعين أبو براقش . الحكم الثالث : الكنية قد تكون بالاضافات إلى الآباء ، وإلى الأمهات ، وإلى البنين ، وإلى البنات ، فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جمعة للابيض ، وأبو الجون ، وأما الأمهات فكما يقال للداهية أم حبر كرى ، وللخمر أم ليل ، وأما البنون فكما يقال للغراب ابن دابة ، وللرجل الذي يكون حاله منكشفا ابن جلا ، وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل ، وللحصاة بنت الأرض . الحكم الرابع : الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمارقان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن معاض وبنت معاض ، لأن الناقه

إذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا إلا بعد سنة ، والمخاض الحامل المقرب ، قولدها إن كان ذكرها فهو ابن مخاض ، وإن كان أنثى فهي بنت مخاض ، ثم إذا ولدت وصار لها ابن صارت لبونا فأضيف الولد اليها باضافة معلومة . الحكم الخامس : إذا اجتمع الاسم واللقب : فالاسم إما أن يكون مضافا أولا ، فان لم يكن مضافا أضيف الاسم إلى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطة ، لأنه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد ، وأما إن كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة . الحكم السادس : المقتضى لحصول الكنية أمور : أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب ، فانه كفى بانه طالب ، وثانيها : التفاؤل والرجاء كقولهم أبو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره ، وأبو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل ، وثالثها : الإيحاء إلى الضد كأبي يحيى اللوث ، ورابعها ان يكون الرجل إنسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف ، وخامسها : اشتهار الرجل بمصلحة فيكفي بها إما بسبب انصافه بها أو انتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد .

المراد بوجه الكنية

التقسيم الثاني للأعلام : العلم اما أن يكون مفردا كزيد ، أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كعبدك ، أو بينهما علاقة وهي : إما علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد ، أو علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية أو فعلية ، ومن فروع هذا الباب أنك إذا جعلت جملة اسم علم تغيرها البتة ، بل تتركها بأكملها مثل تأبط شرا وبرق نحره .

انقسمت الأعلام

التقسيم الثالث : العلم إما أن يكون منقولاً أو مرتهجلاً ، أما المنقول فاما أن يكون منقولاً عن لفظ مفيد أو غير مفيد ، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولاً عن الاسم ، أو الفعل أو الحرف ، أو ما يتركب منها ، أما المنقول عن الاسم فاما أن يكون عن اسم عين : كاسد وثور ، أو عن اسم معنى : كفضل ونصر ، أو صفة حقيقية : كالحسن ، أو عن صفة إضافية كالثقة والمردود ، والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولاً عن صيغة الماضي ككسر ، أو عن صيغة المضارع كيجي ، أو عن الامر كاطرقا ، والمنقول عن الحرف كرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف ، وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني ، وإن كان غير مفيد فهو يفيد ، وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا ، وأما المرتجلاً فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من أسماء الأجناس مثل سرحان ونعمان ، وقد يكون شاذاً قلما يوجد له نظير مثل محب وموهب

انقسمت الأعلام

القسم الرابع
للاعلام

التقسيم الرابع : الاعلام إما أن تكون للذوات أو المعاني ، وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص ، أو علم الجنس ، فهنا أقسام أربعة ، وقبل الخوض في شرح هذه الأقسام فيجب أن تعلم أن وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني ، لأن أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن أحوالها على سبيل التعيين ، أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الأغلب . ولنرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة ، فالقسم الأول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفاً للواضع ، والأصل في المألوفات الإنسان ، لأن مستعمل أسماء الاعلام هو الإنسان ، وإلف الشيء بنوعه أتم من إلفه بغير نوعه ، وبعد الإنسان الأشياء التي يكثر احتياج الإنسان إليها وتكثر مشاهدته لها ، ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقا عليين لفرسين ، وشذقا وعليا لفحائين ، وضمران لكلب ، وكساب لكلبة ، وأما الأشياء التي لا يألفها الإنسان قلبا يضعون الاعلام لاشخاصها ، أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات ، وهو مثل أسامة للأسد ، وثمالة للثعلب ، وأما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للأفراد المعينة من الصفات ؛ وهو مفقود لعدم الفائدة ، وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني ، والخصائص فيه انا إذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المألفة من الصرف ثم منعهو العرف علنا أنهم جعلوه علما لما ثبت أن المنع من الصرف لا يحصل إلا عند اجتماع سببين ، وذكر ابن جنى أمثلة لهذا الباب ، وهي تسميتهن التسبيع بسبعان ، والعدو بكيسان ، لانهما غير منصرفين ، فالسبب الواحد - وهو الالف والنون - حاصل ، ولا بد من حصول العلوية ليتم السريان .

القسم الخامس
للاعلام

التقسيم الخامس للاعلام : اعلم أن اسم الجنس قد ينقلب اسم علم . كما إذا كان المفهوم من المفظ أمراكليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون . ثم إنه في العرف يختص بشخص بعينه ، مثل « النجم » فانه في الأصل اسم لكل نجم ، ثم اختص في العرف بالثريا ، وكذلك « السباك » اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين .

الباب الخامس

في أحكام أسماء الاجناس والاسماء الملقبة ، وهي كثيرة

اسماء
الاجناس

أما أحكام أسماء الاجناس فهي أمور : الحكم الاول : الماهية قد تكون مركبة ، وقد تكون بسيطة ، وقد ثبت في العقليات أن المركب قبل البسيط في الجنس ، وأن

البسيط قبل المركب في الفصل ، وثبت بحسب الاستقراء أن قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة ، فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة .

الحكم الثاني : أسماء الأجناس سابقة بالرتبة على الأسماء المشتقة ، لأن الإسم المشتق منفرد على الاسم المشتق منه ، فلو كان اسمه أيضاً مشتقاً لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما محالان ، فيجب الانتهاء في الاشتقاقات إلى أسماء موضوعة جامدة ، فالموضوع غنى عن المشتق والمشتق محتاج إلى الموضوع ، فوجب كون الموضوع سابقاً بالرتبة على المشتق ، ويظهر بهذا أن هذا الذي يتأده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقاً من شيء آخر سعى باطل وعمل ضائع .

الحكم الثاني
في اسم الجنس

الحكم الثالث : الوجود إما واجب وإما ممكن ، والممكن إما متحيز أو حال في المتحر ؛ أو لا متحيز ولا حال في المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل ، وإنما يحصل الشعور بالقسمين الأولين ، ثم إنه ثبت بالدليل أن التحيزات متساوية في تمام ذاتها ، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها ، فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الأجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها ، هذا هو الحكم في الأكثر الأغلب . وأما أحكام الأسماء المشتقة فهي أربعة : الحكم الأول : ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه ، بدليل أن المعلوم مشتق من العلم ، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم . وكذا القول في المذكور والمرئ والمسموع ، وكذا القول في اللائق والراي . الحكم الثاني : شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال ، بدليل أن من كان كافراً ثم أسلم فإنه يصدق عليه أنه ليس بكافر . وذلك يدل على أن بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق . الحكم الثالث : المشتق منه إن كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع ، مثل الكلام والقول والصلاة ، فإن الاسم المشتق إنما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الأخير من تلك الأجزاء . الحكم الرابع : المفهوم من الضارب أنه شيء ماله ضرب ، فأما أن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام .

الحكم الثالث
في اسم الجنس

أحكام الأسماء
المشتقة

الباب السادس

في تقسيم الاسم إلى المعرب والمبني ، وذكر الأحكام المقررة على هذين القسمين ، وفيه مماثل

المسئلة الأولى : في لفظ الاعراب وجهان : أحدهما أن يكون مأخوذاً من قولهم « أعرب عن نفسه » إذا بين ما في ضميره ، فإن الاعراب إيضاح المعنى ، والثاني : أن يكون أعرب منقولاً من قولهم « عربت معدة الرجل » إذا فسدت ، فكان المراد من الاعراب إزالة الفساد ورفع الإبهام ، مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته .

المسئلة الثانية : إذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورداً لآحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ مورداً لآحوال مختلفة لتكون الآحوال المختلفة اللفظية دالة على الآحوال المختلفة المعنوية ، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالاً على أصل الماهية كان اختلاف آحواله دالاً على اختلاف الآحوال المعنوية ، فتلك الآحوال المختلفة اللفظية الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب .

المسئلة الثالثة : الأفعال والحروف آحوال عارضة للماهيات ، والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى ، وهذا هو الحكم الأكثرى ، وإنما الذي يعرض لها الآحوال المختلفة هي الذوات ، والألفاظ الدالة عليها هي الأسماء ، فالمستحق للاعراب بالوضع الأول هو الأسماء .

المسئلة الرابعة : إنما اختص الاعراب بالحرف الأخير من الكلمة لوجهين : الأول : أن الآحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات ، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الأخير منه ، فوجب أن تكون العلامات الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة . الثاني : أن اختلاف حال الحرف الأول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة ، فلم يبق لقبول الآحوال الاعرابية إلا الحرف الأخير من الكلمة .

المسئلة الخامسة : الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في أوامر الكلمات بدليل أنها موجودة في الميئات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة ، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس ، والاعراب حادثة معقولة لا محسوسة .

المسئلة السادسة : إذا قلنا في الحرف : انه متحرك أو ساكن ، فهو مجاز ، لان الحركة

والسكون من صفات الاجسام، والحرف ليس بحسم، بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقب التلفظ بالحرف، والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة.

المسئلة السابعة: الحركات إما صريحة أو مختلطة، والصريحة إما مفردة أو غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي: الفتحة، والكسرة، والضمّة، وغير المفردة ما كان بين بين، وهي ستة لكل واحدة قياس، فالفَتْحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة، وللْكَسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة، والضمّة على هذا القياس، فالجَمْع تسعة، وهي إما مشبعة أو غير مشبعة. فهي ثمانية عشر، والتاسعة عشرة المختلطة، وهي ما تكون حركة وإن لم يتميز في الحس لها مبدأ، وتسمى الحركة المجهولة، وبها قرأ أبو عمرو (فتربوا إلى بارئكم) مختلطة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها.

المسئلة الثامنة: لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب إلى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور، قال ابن جنى اسم المفتاح بالفارسية - وهو كليل - لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن، قال: وحدثني أبو علي قال: دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمها قبل، فتعجبت منها وألفت هناك أياماً فتكلمت أيضاً بها، فلما فارقت تلك البلدة نسيتها.

المسئلة التاسعة: الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخراً بالزمان، ويدل عليه وجهان: الأول أن الحروف الصلبة كالباء والتاء والذال وأمثالها إنما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول إرساله، وذلك أن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم، والحركة صوت يحدث عند إرسال النفس، ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة. الثاني: أن الحروف الصلبة لا قبل التمديد، والحركة قابلة للتمديد، فالحرف والحركة لا يوجدان معاً، لكن الحركة لا تتقدم على الحرف، فبقي أن يكون الحرف متقدماً على الحركة.

المسئلة العاشرة: الحركات أبعاض من حروف المد واللين، ويدل عليه وجوه، الأول: أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فله طرفان، ولا طرف لها في النقصان إلا هذه الحركات، الثاني: أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فدلنا أن هذه الحركات ليست إلا أوائل تلك الحروف، الثالث: لو لم تكن الحركات أبعاضاً لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها لأنها إذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم

الابتداء
بالساكن

يصح الاكتفاء بهما منها ، بدليل استقراء القرآن والنثر والتظلم ، وبالجملة فهب أن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أولى ، فوجب حمل الكلام عليه المسئلة الحادية عشرة : الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم ، وجائز عند آخرين ، لأن الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف ، وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال .

المسئلة الثانية عشرة : أهمل الحركات الضمة ، لأنها لا تتم إلا بعضم الشفتين ، ولا يتم ذلك إلا بعمل المعتلّتين الصلتين الواصلتين إلى طرفي الشفة ، وأما الكسرة فإنه يمكن في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ، ثم الفتحة يمكن فيها عمل ضعيف لتلك العضلة ، وكادلت هذه المعالم انتشيرية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا ، واعلم أن الحال فيها ذكرناه يختلف بحسب أروجة البلدان ، فإن أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إسماع الضمة ، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إسماع الكسرة وافه أعلم .

المسئلة الثالثة عشرة : الحركات الثلاثة مع السكون إن كانت إعرافية سميت بالرفع والنصب والجر أو الخفض والجرم ، وإن كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف .

المسئلة الرابعة عشرة : ذهب قطرب إلى أن الحركات البنائية مثل الإعرافية ، والباقون خالفوه ، وهذا الخلاف لفظي ، فإن المراد من التماثل أن كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بأن الأمر كذلك وإن كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالمعقل يشهد أنه ليس كذلك .

المسئلة الخامسة عشرة : من أراد أن يتلفظ بالضمة فإنه لا بد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ، ومن أراد التلفظ بالفتحة فإنه لا بد له من فتح الفم بحيث تنصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ، ومن أراد التلفظ بالكسرة فإنه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لا يحصل إلا بانجرار اللحي الأسفل وانخفاضه ، فلا جرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوى يوجب الكسر ، وأما الجزم فهو القطع . وأما أنه لم يسمى وقفا وسكونا فلهذه ظاهرة المسئلة السادسة عشرة : منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للأحوال البنائية ، كما أن الأربعة الثانية أسماء للأحوال الإعرافية ، ومنهم من جعل الأربعة الأولى : أسماء لتلك الأحوال سواء كانت بنائية أو إعرافية ، وجعل الأربعة الثانية أسماء للأحوال الإعرافية ، فتكون الأربعة الأولى بالنسبة إلى الأربعة الثانية كالجنس بالنسبة إلى النوع .

المسئلة السابعة عشر: أن سيويه يسميها بالمجاري ، ويقول : هي ثمانية وفيه سؤالان : الأول : لم سمي الحركات بالمجاري فإن الحركة نفسها الجري ، والمجرى موضع الجري ، فالحركة لا تكون مجرى ؟ وجوابه أنا بينا أن الذي يسمى هنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلطف بالحرف الأول ، فالتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده ، فلهذا السبب صحت تسميته بالمجري . السؤال الثاني : قال المازني : غلط سيويه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري لأن الجري إنما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة . وللبني لا يزول عن حاله ، فلم يجوز تسميته بالمجاري ، بل كان الواجب أن يقال : المجاري أربعة وهي الأحوال الاعرابية . والجواب أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ، ولا تحرك عند الوقف ، فلم تكن تلك الأحوال لازمة لها مطلقا .

المسئلة الثامنة عشرة : الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل : بحركة أو حرف تحقيقا أو تقديرًا ، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون يمد أن كان موصوفاً بغيرها ، ولا شك أن تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي : الاعراب حالة معقولة لا محسوسة ، وأما قوله « باختلاف العوامل » فاعلم أن اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبداً هو المبنى ، وأما الذي يختلف آخره فقسمان أحدهما : أن لا يكون معناه قابلاً للأحوال المختلفة كقولك « أخذت المال من زيد » فتكون « من » ساكنة ، ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح التون ، ثم تقول « أخذت المال من ابنك » فتكون مكسورة فهنا يختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس باعراب ، لأن المفهوم من كلمة « من » لا يقبل الأحوال المختلفة في المعنى ، وأما القسم الثاني وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها — فذلك هو الاعراب .

المسئلة التاسعة عشرة : أقسام الاعراب ثلاثة : الأول : الاعراب بالحركة ، وهي في أمور ثلاثة : أحدها : الاسم الذي لا يكون آخره حرفاً من حروف العلة ، سواء كان أوله أو وسطه معطلاً أو لم يكن ، نحو رجل ، واعد ، وثوب ، وثانها أن يكون آخر الكلمة واواً أو ياءً ويكون ما قبله ساكناً ، فهذا كالصحيح في تماقب الحركات عليه ، تقول : هذا ظبي وضوء ومن هذا الباب المدغم فهما كقولك : كرسى وعدو لأن المدغم يكون ساكناً فتكون الياء من كرسى والواو من عدو كسكون الياء من ظبي والزاي من وضوء ، وثالثها : أن تكون الحركة

المتقدمة على الحرف الأخير من الكلمة كسرة وحيتئذ يكون الحرف الأخير ياء، وإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون، وأما في النصب فإن الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى (أجيبوا داعي الله) الفه الثاني من الإعراب: ما يكون بالحرف، وهو في أمور ثلاثة: أحدها في الاسماء الستة مضافة، وذلك جاءني أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال، ورأيت أباه ومررت بأبيه، وكذا في البواقى، وثانيها «كلا» مضافة إلى مضمر، تقول: جاني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما، وثالثها التثنية والجمع، تقول: جاني ملبسان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين. والقسم الثالث: الإعراب التقديرى، وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة، فأعراب هذه الكلمة في الأحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول: هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا.

المسئلة العشرون: أصل الإعراب أن يكون بالحركة، لأننا ذكرنا أن الأصل في الإعراب أصل الاعراب أن يجعل الأحوال العارضة للفظ دلائل على الأحوال العارضة للبنى، والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثانى، وأما الصور التي جاء أعرابها بالحروف فذلك لتثنية على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات.

المسئلة الحادية والعشرون: الاسم المرب، ويقال له المتمكن قوتان: أحدهما: أنواع الاسم العرب ما يستوفى حركات الإعراب والتونين، وهو المنصرف والامكن، والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتونين ويحرك بالفتحة في موضع الجر إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف، والاسباب المانعة من الصرف تسعة ففى حصل في الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهى: العلية، والتأنيث اللالزم لفظا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدل، والجمع الذى ليس على زنة واحدة، والتركيب، والجمعة في الاعلام خاصة، والالف والتون المضارعتان لالتي التأنيث.

المسئلة الثانية والعشرون: إنما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف، لأن كل واحد منها فرع، والفعل فرع عن الاسم، فإذا حصل في الاسم شيان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية، وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف، فهذه مقدمات أربع: —

المقدمة الأولى في بيان أن كل واحد من هذه التسعة فرع، أما بيان أن العلوية فرع فلأن وضع الاسم للشيء لا يمكن إلا بعد صيرورته معلوماً، والشيء في الأصل لا يكون معلوماً ثم يصير معلوماً، وأما أن التأنيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى : أما بحسب اللفظ فلأن كل لفظة وضعت لمأهيه فانها تقع على الذكر من تلك المأهية بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علامة التأنيث، وأما بحسب المعنى فلأن الذكر أكمل من الأنثى، والكامل مقصود بالذات، والناقص مقصود بالعرض، وأما أن الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلأن وزن الفعل فرع للفعل، والفعل فرع للاسم، وفرع الفرع فرع، وأما أن الوصف فرع فلأن الوصف فرع عن الموصوف، وأما أن العذل فرع فلأن العذل فرع فلأن المدول عن الشيء إلى غيره مسبوق بوجود ذلك الأصل وفرع عليه، وأما أن الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلأن ذلك الوزن فرع على وجود الجمع، لأنه لا يوجد إلا فيه، والجمع فرع على الواحد لأن الكثرة فرع على الوحدة، وفرع الفرع فرع، وبهذا الطريق يظهر أن التركيب فرع، وأما أن المعجمة فرع فلأن تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع، وأما أن الألف والتون في سكران وأمثاله فييدان الفرعية فلأن الألف والتون زائدان على جوهر الكلمة، والزائد فرع، فثبت بما ذكرنا أن هذه الأسباب التسعة توجب الفرعية.

المقدمة الثانية : في بيان أن الفعل فرع، والدليل عليه أن الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين، فوجب كونه فرعاً على المصدر.

المقدمة الثالثة : أنه لما ثبت ما ذكرناه ثبت أن الاسم الموصوف بأمرين من تلك الأمور التسعة يكون مشابهاً للفعل في الفرعية ومخالفاً له في كونه اسماً في ذاته، والأصل في الفعل عدم الإعراب كما ذكرنا، فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين، وطريقه أن يبقى إعراباً من أكثر الوجوه، ويمنع من إعراباً من بعض الوجوه، ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به.

المسئلة الثالثة والعشرون : إنما ظهر هذا الأثر في منع التنوين والجر لأجل أن التنوين يدل على كمال حال الاسم، فإذا ضيف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دل على كمال حاله، وأما الجر فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب، وأما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت الأسماء مشابة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الأسماء.

المسئلة الرابعة والعشرون : هذه الأسماء بعد أن سلب عنها الجر إما أن تترك ساكنة في

٩ حال الجر أو تحرك ، والتحريك أولى ، تنبها على أن المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ، ثم
النصب أول الحركات لأننا رأينا أن النصب حل على الجر في التثنية والجمع السالم ، فلم هنا حل
الجر على النصب تحقيقاً للمعارضة .

المسئلة الخامسة والعشرون : انفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام
أو أضيف انصرف كقوله : مررت بالاحمر ، والمساجد ، وعمر كم ، ثم قيل : السبب فيه أن الفعل
لا تدخل عليه الألف واللام والاضافة فتند دخولها على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل ،
قال عبد القاهر : هذا ضعيف ؛ لأن هذه الأسماء إنما شابهت الأفعال لما حصل فيها من الوصفية
ووزن الفعل ، وهذه المعاني باقية عند دخول الألف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم : إنه زالت
المشابهة وأيضاً لحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الأسماء ثم إنها تدخل على الأسماء
مع أنها تبقى غير منصرفة ، والجواب عن الأول : أن الاضافة ولام التعريف من خواص
الأسماء فإذا حصلتا في هذه الأسماء فهي وإن ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا
أنها قويت بسبب حصول خواص الأسماء فيها ، إذا عرفت هذا فنقول : أصل الاسمية يقتضي
قبول الاعراب من كل الوجوه ، إلا أن المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى ، فإذا صار هذا
المعارض معارضاً بشئ آخر ضد المعارض ، فعاد المقتضى عاملاً معه ، وأما السؤال الثاني
لجوابه : أن لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية لأن لام التعريف والاضافة
يصادان التنوين ، والضندان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلاً على كمال القوة فكذلك
الاضافة وحرف التعريف .

المسئلة السادسة والعشرون : لو سميت رجلاً بأحمر لم تصرفه ، بالاتفاق ، لاجتماع العلية
ووزن الفعل ، أما إذا نكرته فقال سيويه : لا أصرفه ، وقال الاخفش : أصرفه . واعلم أن
الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيويه على ما يمكن أن المازني قال : قلت للاخفش : كيف
قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل ؟ قال : لأن أصله الاسمية
قلت : فكذلك لا تصرف أحمر اسم رجل إذا نكرته لأن أصله الوصفية ، قال المازني : فلم
بأت الاخفش بمقتع ، وأقول : كلام المازني ضعيف ، لأن الصرف ثبت على وفق الأصل
في قوله : « مررت بنسوة أربع » لأنه يمكن عود الشيء إلى حكم الأصل أدنى سبب ، بخلاف
المنع من الصرف ؛ فإنه على خلاف الأصل فلا يمكن فيه إلا السبب القوي ، وأقول : الدليل
على صحة مذهب سيويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير

منصرف، أما المقنعة الأولى فهي إنما تم بتقرير ثلاثة أشياء: الأول: ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر، والثاني الوصفية، والدليل عليه أن العلم إذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم. فإذا قيل «رب زيد رأيت»، كان معناه رب شخص مسمى بانتم زيد رأيت، ومعلوم أن كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات، والثالث: أن الوصفية أصلية، والدليل عليه أن لفظ الآخر حين كان وصفاً معناه الانصاف بالحرمة، فإذا جعل علماً ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم، كونه كذلك صفة إضافية عارضة له، فالمفهوم أن اشتراكاً في كون كل واحد منهما صفة إلا أن الأول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة إضافية، والقدر المشترك بينهما كونه صفة، ثبت بما ذكرنا أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه.

فإن قيل: يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفاً فإنه عند التكثير ينصرف مع أنه عند التكثير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم.

فلما إنه وإن صار عند التكثير وصفاً إلا أن وصفيته ليست أصلية لأنها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الآخر فإنه كان صفة قبل ذلك، والشيء الذي يكون في الحال صفة مع أنه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية بما لا يكون كذلك، فظهر الفرق.

واحتمل الاختصاص بأن مقتضى الصرف قائم وهو الاسمية، والعارض الموجود لا يصح معارضا، لأنه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا، والموصوف باق عند وجود الصفة، فالعلية قائمة في هذه الحالة، والعلية تنافي الوصفية، فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف، والجواب: أننا بينا بالدليل القلبي أن العلم إذا جعل منكرا صار وصفاً في الحقيقة فسقط هذا السلام.

المسئلة السابعة والمشرون: قال سيدي: السبب الواحد لا يمنع الصرف، خلافاً للكوفيين، حجة سيدي: أن مقتضى للصرف قائم، وهو الاسمية، والبيان أقوى من الواحد فنجد حصول السبب الواحد وجب البقاء على الأصل. وحجة الكوفيين قولهم المقدم، وقد قيل أيضاً: —

وما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في جمع

وجوابه أن الرواية الصحيحة في هذا البيت: يفوقان شينخي في جمع.

المسئلة الثامنة والمشرون: قال سيدي: مالا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحا

واعترضوا عليه بأن الفتح من باب البناء ، وما لا ينصرف غير مبنى ، وجوابه أن الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان أنها إعرابية أو بنائية .

المسئلة التاسعة والعشرون : إعراب الأسماء ثلاثة : الرفع ، والنصب ، والجر ، وكل واحد منها علامة على معنى ، فالرفع علم الفاعلية ، والنصب علم المفعولية ، والجر علم الإضافة وأما التواويع فاتها في حركاتها مساوية للتبوعات .

المسئلة الثلاثون : السبب في كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً والمضاف إليه
مرادف الفاعل والمفعول
مجروراً وجوه : —

(الأول) : أن الفاعل واحد ، والمفعول أشياء كثيرة ، لأن الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد ، وإلى مفعولين ، وإلى ثلاثة ، ثم يتعدى أيضا الى المفعول له ، وإلى الطرفين ، وإلى المصدر والحال ، فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب ، ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع ، حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال .

(الثاني) : أن مراتب الموجودات ثلاثة : مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى ، وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف ، وهو درجة المفعول ، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط ، وهو درجة المضاف إليه ، والحركات أيضا ثلاثة : أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة ، فألحقوا كل نوع بشبيهه ، فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام ، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف إليه الذي هو المتوسط من الأقسام .

(الثالث) : الفاعل مقدم على المفعول ؛ لأن الفعل لا يستغنى عن الفاعل ، وقد يستغنى عن المفعول ، فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية ، فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس ، وجعلوا أخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك .

المسئلة الحادية والثلاثون : المرفوعات سبعة : الفاعل ، والمبتدأ ، وخبره ، واسم كان ، واسم ما ولا المشبهتين بليس ، وخبر ان ، وخبر لا النافية للجنس ، ثم قال التحليل الأصل في الرفع الفاعل ، والبراق مشبهة به ، وقال سيويه : الأصل هو المبتدأ ، والبراق مشبهة به ، وقال الاخفش : كل واحد منهما أصل بنفسه ، واحتج التحليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جملة اعرابا للمبتدأ ، والأولوية تقتضى الأولوية : بيان الأول : أنك اذا قلت « ضرب زيد بكر » بإمكان المهمتين لم يعرف أن الضارب من هو والمضروب من هو أما اذا قلت « زيد

قائم ، باسكانهما عرفت من نفس اللفظتين أن المبتدأ أيهما والخبر أيهما ، ثبت أن افتقار الفاعل الى الاعراب أشد ، فوجب أن يكون الاصل هو . وبيان الثاني أن الرعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر ، فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا ، أما لاشك أنه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا . فثبت أن الرفع حق الفاعل ، إلا أن المبتدأ لما أشبه الفاعل في كونه مستندا إليه جمل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة ، وحجة سيويه : أنا بينا أن الجملة الاسمية مقدمة على الجمل الفعلية ، فاعراب الجملة الاسمية يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية ، والجواب : أن الفعل أصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة . وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل .

أنواع المفاعيل

المسئلة الثانية والثلاثون : المفاعيل خمسة ، لأن الفاعل لابد له من فعل وهو المصدر ، ولا بد لذلك الفعل من زمان ، ولذلك الفاعل من عرض ، ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به ، وفي مكان ، ومع شيء آخر ، فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل . وفيه مباحث عقلية : (أحدها) أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا « خلق الله العالم » فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك يتنافى كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل (وثانيها) : أن فعل الله يستغنى عن الزمان ، لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفترق حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل (وثالثها) : أن فعل الله يستغنى عن العرض ؛ لأن ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل ، وهو محال .

عامل المفعول
في المفاعيل

المسئلة الثالثة والثلاثون : اختلفوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال : الأول : وهو قول البصريين - أن الفعل وحده يقتضى رفع الفاعل ونصب المفعول ، والثاني : وهو قول الكوفيين - أن مجرور الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول ، والثالث : وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين - أن العامل هو الفاعل فقط ، والرابع : وهو قول خلف الأحمر من الكوفيين - أن العامل في الفاعل معنى الفاعلية ، وفي المفعول معنى المفعولية .

حجة البصريين أن العامل لابد وأن يكون له تعلق بالمفعول ، وأحد الاسمين لانعلق له بالآخر ، فلا يكون له فيه عمل البتة ، وإذا سقط لم يبق العمل إلا للفعل .

حجة المخالف أن العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه

إلا اثر واحد. قلنا : ذاك في الموجبات ، أما في المعرفات فممنوع .

واحتمج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل ، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ، ولفظ الفعل مبين لهما ، وتعليل الحكم بما يكون حاصلًا في محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مبينًا له ، وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر : وهو أن الفعل أمر ظاهر ، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي ، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم .

الباب السابع

في أعراب الفعل

اعلم أن قوله : (أعود) يقتضى إسناد الفعل إلى الفاعل ، فوجب علينا أن نبحث عن إعراب الفعل هذه المسائل .

المسئلة الأولى : إذا قلنا في النحو فعل وفاعل ، فلا يزيد به ما يذكره علماء الأصول لانا نقول : « مات زيد » وهو لم يفعل ، ونقول من طرق النحو : مات فعل ، وزيد فاعله ، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان غير معين ، فإذا صرحنا بذلك الشيء الذى حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام ، أولا بأختياره كقولنا مات ، فإن قالوا : الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول ، قلنا : ان صيغة الفعل من حيث هى تقتضى حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل ، ولا تقتضى حصوله للمفعول ، بدليل أن الأفعال اللازمة غنية عن المفعول .

المسئلة الثانية : الفعل يجب تقديمه على الفاعل ، لأن الفعل — اثباتا كان أو نفيًا يقتضى أمرا ما يكون هو مستندا إليه ، لحصول ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند الذهن ذلك الفعل إليه ، والمنقل إليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه ، فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر ، فان قالوا : لا نجد في العقل فرقا بين قولنا « ضرب زيد » وبين قولنا « زيد ضرب » قلنا : الفرق ظاهر ، لانا إذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم بإسناد معنى آخر إليه ، أما إذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن بإسناد هذا المفهوم إلى شيء ما ، إذا عرفنا هذا فنقول : إذا قلنا : « ضرب زيد »

وجوب
تقديم الفعل

فقد حكم الذهن بإستناد مفهوم ضرب إلى شيء، ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذى تقدم ذكره، ولحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذى أسند الذهن مفهوم ضرب إليه، وحينئذ يصير قولنا : زيد ضربا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقمت خبرا عن ذلك المبتدأ.

المسئلة الثالثة : قالوا : الفاعل كالجزء من الفعل، والمفعول ليس كذلك، وفي تقريره وجوه : الأول : أنهم قالوا ضربت فأسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع أربع متحركات، وهم يحترزون عن تواليا في كلمة واحدة، وأما بقرة، فأنما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة، واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك، وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل، وإن المفعول منفصل عنه، الثانى : أنك تقول : الزيدان قاما أظهرت الضمير للفاعل، وكذلك إذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسند إلى الضمير المستكن طردا للباب، والثالث : وهو الوجه العقلى - أن مفهوم قولك ضرب هو أنه حصل الضرب لشيء ما فى زمان مضى، فذلك الشيء الذى حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب، ثبت أن الفاعل جزء من الفعل .

ارتباط الفعل
بالفاعل

المسئلة الرابعة : الإخبار قبل الذكر على وجوه : أحدهما : أن يحصل صورة ومعنى، كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور أنه لا يجوز لأنك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء إذا وقع موقعه لم يجر إزالته عنه، وإذا كان كذلك كانت الهاء فى قولك غلامه ضميرا قبل الذكر، وأما قول النابتة : -

الإخبار قبل
الذكر

جرى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

جوابه : أن الهاء عائدة إلى مذكور متقدم، وقال ابن جنى : وأنا أجيب أن تكون الهاء فى قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة، ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص، وأقول : الأولى فى تقريره أن يقال : الفعل من حيث أنه فعل كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتندى لا يستغنى عن المفعول، وذلك لأن الفاعل هو المؤثر، والمفعول هو القابل، والفعل مفتقر إليهما ولا تقدم لأحدهما على الآخر، أقصى ما فى السبب أن يقال أن الفاعل مؤثر، والمؤثر أشرف من القابل، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه، لأننا بينا أن الفعل المتندى مفتقر إلى المؤثر وإلى القابل معا، وإذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضاً جواز تقديم المفعول على الفاعل .

القسم الثاني: وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى؛ وهو كقولك ضرب غلامه زيد: فغلامه مفعول، وزيد فاعل، ومرتبة، المفعول بعد مرتبة الفاعل، إلا أنه وأن تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى.

والقسم الثالث: وهو أن يقع في المعنى لا في الصورة، كقوله تعالى (وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) فهنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة، لكنه حاصل في المعنى، لأن الفاعل مقدم في المعنى، ومتى صرح بتقديره لزم الاضمار قبل الذكر.

المسئلة الخامسة: الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد، وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا، ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب، فتنبئ في ضرب فاعلا وتعمل الجلة خيرا عن زيد، ومن اضمار الفاعل قولك إذا كان غدا فأنتى، أى: إذا كان ما نحن عليه غدا.

المسئلة السادسة: الفعل قد يكون مضمرا، يقال: من فعل؟ فتقول: زيد، والتقدير فعل زيد، ومنه قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) والتقدير وإن استجارك أحد من المشركين.

المسئلة السابعة: إذا جاء فعلان معطوفا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لأن يكون معمولاً لهما فهذا على قسمين، لأن الفعلين: أما أن يقتضيا عملين متشابهين، أو يخالفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا، أو أكثر فهذه أقسام أربعة.

القسم الاول: أن يذ كر فعلان يقتضيان عملا واحدا، ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا، كقولك: قام وقعد زيد، فزعم القراء أن الفعلين جميعا عاملان في زيد، والمشهور أنه لا يجوز؛ لانه يلزم تحليل الحكم الواحد بعلمتين، والاقرب راجح بسبب القرب، فوجب إحالة الحكم عليه، وأجاب القراء بأن تحليل الحكم الواحد بعلمتين ممتنع في المؤثرات، أما في المرافقات فجائز، وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة، فيعود الامر إلى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد.

القسم الثاني: إذا كان الاسم غير مفرد، وهو كقولك: قام وقعد أخواك، فهنا إما أن ترفعه بالفعل الاول، أو بالفعل الثاني، فإن رفعت بالاول قلت: قام وقعد أخواك، لأن التقدير قام أخواك وقعدا، أما إذا عملت الثاني جملة في الفعل الاول ضمير الفاعل، لأن الفعل لا يخلو من فاعل مضمّر أو مظهر، تقول: قاما وقعد أخواك، وعند البصريين أعمال الثاني أولى، وعند الكوفيين أعمال الاول أولى، حجة البصريين أن أعمالها معا ممتنع، فلا بد من

اظهار الفاعل
واضماره

قد يحذف الفعل

التنازع في العمل

أعمال أحدهما ، والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى ، وحجة الكوفيين أنا إذا عملنا الأقرب وجب إسناد الفعل المتقدم إلى الضمير ، ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر ، وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه .

القسم الثالث : ما إذا اقتضى الفعلان تأخيرين متناقضين ، وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا ، فيقول البصريون إن أعمال الأقرب أولى ، خلافا للكوفيين ، حجة البصريين وجوه : الأول : قوله تعالى « آتوني أفرغ عليه قطرا » فحصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضى مفعولا : فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني أو أفرغ ، والأول باطل ، وإلا صار التقدير آتوني قطرا ، وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ، ولم لم يكن كذلك علنا أن الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ : الثاني : قوله تعالى « هاؤم اقروا كتابيه » فلو كان العامل هو الأبعد لقل هاؤم اقروه ، وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهما يدلان على جواز أعمال الأقرب ، وذلك لا نزاع فيه ، وإنما النزاع في أنا يجوز أعمال الأبعد ، وأنتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع . الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال : ما جاني من أحد ، فالفعل رافع ، والحرف جار ، ثم يرجع الجار لأنه هو الأقرب . الحجة الرابعة : أن أهمالها وإعمالها لا يجوز ، ولا بد من الترجيح ، والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى .

واحتج الكوفيون بوجه : الأول أنا بينا أن الاسم المذكور بعد الفعلين إذا كان مثنى أو جموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وأنه لا يجوز ، فوجب القول بأعمال الاول هناك ، فإذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الأمر كذلك طردا للباب . الثاني : أن الفعل الاول وجد معمولا غالبا عن العائق ، لأن الفعل لا بد له من مفعول ، والفعل الثاني وجد المعمول بعد أن عمل الاول فيه ، وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم أن أعمال الخالي عن العائق أولى من أعمال العامل المقرون بالعائق .

القسم الرابع : إذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو جموعا فإن أعملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون ، وإن أعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين .

المسئلة الثامنة : قول امرئ القيس : —

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال
ولكنها أسعى لمجد مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي

قوله كفاي ولم أطلب ليسامتوجهين إلى شيء واحد ، لأن قوله كفاي موجه إلى قليل من المال ، وقوله ولم أطلب غير موجه إلى قليل من المال ، وإلا لصار التقدير فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة لم أطلب قليلا من المال ، وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ أنه ما سعى لأدنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال ، وهذا متناقض ، ثبت أن المعنى ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاي قليل من المال ولم أطلب الملك ، وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين إلى شيء واحد ، ولنكتشف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير .

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) في المباحث الثقلية والعقلية ، وفيه أبواب : —

الباب الأول

في المسائل لفتية المستنبطة من قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

المسئلة الأولى : اتفق الأكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة ، وعن النخعي أنه بعدها ، وهو قول داود الأصمغاني ، وإحدى الروايتين عن ابن سيرين ، وهؤلاء قالوا : الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال (آمين) فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله والأولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم حين انتح الصلاة قال : الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ، والحمد لله كثيرا ثلاث مرات ، وسبحان الله بكرة وأصيلا ثلاث مرات ، ثم قال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزة ونفخة ونفثه .

واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط ، وذكر الاستعاذة جزاء ، والجزء متأخر عن الشرط ، فوجب أن تسكن الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ، ثم قالوا : وهذا موافق لما في العقل ، لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم ، فلم يدخله العجب في أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث مهلكات » وذكر منها انجذاب المرء بنفسه ؛ فلهاذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعيز من الشيطان ، لتلايمحه الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن المراد من قوله تعالى (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) أي إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ ، كما في قوله تعالى (إذا قم إلى الصلاة فاعسلوا وجوهكم) والمعنى

إذا أردتم القيام إلى الصلاة، لأنه يقال: ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل.

أما جمهور الفقهاء فقالوا: لا شك أن قوله (فإذا قرأت القرآن فاستعذ) يمتثل أن يكون المراد منه إذا أردت، وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقاً بين هذه الآية وبين الخبر الذي روينا، وما يقوى ذلك من المناسبات العقلية، أن المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة، قال تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فإمنيه فينسخ الله ما يلقي الشيطان) وإنما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب.

وأقول: هنا قول ثالث: وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر، وبمدها بمقتضى القرآن، جماً بين الدليلين بقدر الامكان.

المسئلة الثانية: قال عطاء: الاستعاذة واجبة لكل قراءة، سواء كانت في الصلاة أو في غيرها، وقال ابن سيرين: إذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفي في إسقاط الوجوب وقال الباقر: إنها غير واجبة.

حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الأعرابي الاستعاذة في جملة أعمال الصلاة ولقائل أن يقول: إن ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة، فلا يارم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها.

واحج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه: الاول: أنه عليه السلام واظب عليه، فيكون واجبا لقوله تعالى (واتبعوه).

الثاني: أن قوله تعالى (فاستعذ) أمر، وهو للوجوب، ثم إنه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات، لأنه تعالى قال (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل، والحكم يشكر لاجل تكرار الملة.

الثالث: أنه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم، لأن قوله (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) مشعر بذلك، ودفع شر الشيطان واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة.

الرابع: أن طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة، فهذا ما لحصناه في هذه المسئلة.

المسئلة الثالثة: التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثريين، وقال مالك لا يتعوذ في تعوذ الصلاة

المكتوبة ويتعمد في قيام شهر رمضان ، لنا الآية التي تلونها ، والخبر الذي روينا ، وكلاهما يفيد الوجوب ، فإن لم يثبت الوجوب فلا أقل من التنب .

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه في الام : روى أن عبد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعمد ؛ وعن أبي هريرة أنه جهر به ، ثم قال : فإن جهر به جاز ، وإن أسر به أيضاً جاز وقال في الاملاء : ويجهر بالتعمد ، فإن أسر لم يضرب ، بين أن الجهر عنده أولى ، وأقول : الاستعاذة إنما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة ، فإن ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار ، وإن ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر ، إلا أن المشابهة بينها وبين الافتتاح آتم ، لكون كل واحد منهما نافذة عند الفقهاء ، ولأن الجهر كيفية وجردية والاختفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية ، والاصل هو العلم .

المسئلة الخامسة : قال الشافعى رضى الله عنه في الام : قيل انه يتعمد في كل ركعة ، ثم قال : والذي أقوله إنه لا يتعمد إلا في الركعة الأولى ، وأقول : له أن يحتج عليه بأن الاصل هو العلم ، وما لاجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستمعوا لله) وكله إذا لا تفيد العموم ، ولفائل أن يقول : قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية ، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة ، والله أعلم .

المسئلة السادسة : أنه تعالى قال في سورة النحل (فإذا قرأت القرآن فاستمعوا لله من الشيطان صريح الاستعاذة الرجيم) وقال في سورة أخرى (إنه هو السميع العليم) وفي سورة ثالثة (انه سميع عليم) فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعى : واجب أن يقول ، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبى حنيفة ، قالوا : لأن هذا النظم موافق لقوله تعالى : فاستمعوا لله من الشيطان الرجيم ، وموافق أيضاً لظاهر الخبر الذى روينا عن جبير بن مطعم ، وقال أحمد : الاول أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين ، وقال بعض أصحابنا الاول أن يقول : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، لأن هذا أيضاً جمع بين الآيتين ، وروى البيهقي في كتاب السنن بإسناده عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقال الثورى والأوزاعى : الاول أن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال : قل يا محمد : استعين بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، ثم قال : قل (بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذى خلق) .

وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعاً من الاستغراق في الله، والتسمية توجه القلب إلى هبة جلال الله، والله الهادي .

المسئلة السابعة : التعموذ في الصلاة لأجل القراءة أم لأجل الصلاة ؟ عند أبي حنيفة ومحمد أنه لأجل القراءة ، وعند أبي يوسف أنه لأجل الصلاة ، ويتفرع على هذا الأصل فرعان : الفرع الأول : أن المؤتمم هل يتعموذ خلف الإمام أم لا ؟ عندهما لا يتعموذ ، لأنه لا يقرأ ، وعنده يتعموذ ، وجه قولهما قوله تعالى : (فإذا قرأت القرآن فاستمعوا لله من الشيطان الرجيم) علق الاستعاذة على القراءة ، ولا قراءة على التعموذ ، فلا يتعموذ ، وجه قول أبي يوسف أن التعموذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ، ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على أنها للصلاة لا للقراءة ، الفرع الثاني : إذا افتتح صلاة البعد فقال : سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول : أعوذ بالله ثم يكبر أم لا ؟ عندهما أنه يكبر التكبيرات ثم يتعموذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعموذ على التكبيرات .

ويبقى من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها هنا : -

المسئلة الثامنة : السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل ، لقوله تعالى (ورتل القرآن ترتيلاً) والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة ، والفائدة فيه أنه إذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك اللفاظ ، وأفهم غيره تلك المعاني ، وإذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم ، فكان الترتيل أولى ، فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقال لصاحب القرآن اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا » قال أبو سليمان الخطابي : جاء في الآثار أن عدد آي القرآن على عدد درج الجنة ، يقال للآقارى : اقرأ وارتق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن ، فن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة .

المسئلة التاسعة : إذا قرأ القرآن جهراً فالسنة أن يجيد في القراءة ، روى أبو داود عن البراء بن عازب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم » .

المسئلة العاشرة : المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يطل الصلاة ، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جداً والتمييز عسر ، فوجب أن يسقط التكليف بالفرق ، بيان المشابهة من وجوه : الأول : أنهما من الحروف المجهورة ، والثاني : أنهما من الحروف الرخوة ، والثالث : أنهما من الحروف المطبقة ، والرابع : أن الظاء وإن كان منخرجه من بين طرف

اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس إلا أنه حصل في الضاد انبساط لأجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء ، والخامس : أن النطق بمخرج الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام : « أنا أفصح من نطق بالضاد » ثبت بما ذكرنا أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز عسر ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أزمان الصحابة ، لاسيما عند دخول المعجم في الإسلام ، فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة التتة علينا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف .

المسئلة الحادية عشرة : اختلفوا في أن اللام المخلطة هل هي من اللغات الفصيحة أم لا ؟ وبتقدير أن يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تنظيها حال كونها مكسورة لأن الانتقال من الكسرة إلى التلظ باللام المخلطة ثقيل على اللسان ، فوجب نفيه عن هذه اللغة .

المسئلة الثانية عشرة : اتفقوا على أنه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو يضم اللام من لله ، لأن الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا ، لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة إلى حد التواتر ، ولما لم يكن كذلك علينا أنها ليست من القرآن ، إلا أننا عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المتع .

المسئلة الثالثة عشرة : اتفق الأئمة كثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال ، وذلك لأننا نقول : هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون ، فإن كان الأول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز ، وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر ، فوجب أن يكون الداهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير ، لكننا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ، ويحمل الناس عليها ويمتنعون من غيرها ، فوجب أن يلزم من حقهم ما ذكرناه ، وأما إن قلنا إن هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الأحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للحرز والقطع واليقين ، وذلك باطل بالإجماع ، ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ، ولا خلاف بين الأمة فيه ، وتجويز القراءة بكل واحد منها ، وبعضها من باب الأحاد وكون بعض القراءات من باب الأحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعا ، وانه أعلم .

لا يجوز الصلاة
بالشاذة

الباب الثاني

في المباحث العقلية المكتبة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة : الاستعاذة ، والمستعبد ، والمستعاذ به ، والمستعاذ منه ، والثني الذي لأجله تحصل الاستعاذة .

الركن الأول : في الاستعاذة ، وفيه مسائل : —

المسئلة الأولى : في تفسير قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول : قوله (أعوذ) مشتق من العوذ ، وله معنيان : أحدهما : الالتجاء والاستجارة ، والثاني : الالتصاق يقال « أطبب اللحم عوده » وهو ما التصق منه بالعظم ، فبلى الوجه الأول معنى قوله أعوذ بالله أي : أتوجه إلى رحمة الله تعالى وعصمته ، وعلى الوجه الثاني معناه ألتصق بنفسه بفضل الله وبرحمته .

وأما الشيطان فبني قولان : الأول أنه مشتق من الشطن ، وهو البعد ، يقال : شطن دارك أي يبعد ، فلا جرم سمي كل مترد من جن وإنس ودابة شيطانا لبعده من الرشاد والسداد ، قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن) فجعل من الإنس شياطين ، وركب صر برذونا فلفظ يتخير به لجعل يضربه فلا يزداد إلا يتخيرا فنزل عنه وقال : ما حملتموني إلا على شيطان . والقول الثاني أن الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط إذا بطل ، ولما كان كل مترد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجه مصلح نفسه سمي شيطانا .

وأما الرجيم فعناه المرجوم ، فهو فيل بمعنى مفعول . كقولهم : كف خضيب أي مغضوب ورجل لعين ، أي ملعون ، ثم في كونه مرجوما وجهان : الأول : أن كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى ، قال الله تعالى (اخرج منها فأنك رجيم) واللعن يسمى رجما ، وحكى الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له (لئن لم تنته لأرجمنك) قيل عنى به المرجم بالقول ، وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا (لئن لم تنته يأنوخ لتكونن من المرجومين) وفي سورة يس (لئن لم تنتهوا لأرجمنكم) والوجه الثاني أن الشيطان إنما وصف بكونه مرجوما لأنه تعالى أمر الملائكة برى الشياطين بالنهب والنواقب طردا لهم من السموات ، ثم وصف بذلك كل شرير مترد .

وأما قوله : (إن الله هو السميع العليم) فقيه وجهان : الأول : أن الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم أن الوسوسة كأنها حروف خفية في قلب الإنسان ، ولا يطلع عليها أحد ، فكان العبد يقول : يامن هو على هذه الصفة التي يسمع بها كل مسموع ، ويعلم كل سر خفي أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها ، وأنت القادر على دفعها عني ، فادفعها عني بفضلك ، فلماذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضوع من سائر الأذكار ، الثاني : أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضوع اقتداء بلفظ القرآن ، وهو قوله تعالى : (وإما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم) وقال في حم السجدة (انه هو السميع العليم) .

المسئلة الثانية : في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة : اعلم أن الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وحال وعمل ، أما العلم فهو كون العبد عالماً بكونه عاجزاً عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية ، وإن الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية فقدره لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه . فإذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب ، وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له ، ثم إن حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان ، أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريداً لأن يصوته الله تعالى عن الآفات ويخضعه بأفاعة الخيرات والحسنات وأما الصفة التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالباً لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى ، وذلك الطلب هو الاستعاذة ، وهو قوله (أعوذ بالله) إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك أن الركن الأعظم في الاستعاذة هو عله بالله ، وعله بنفسه ، أما عله بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالماً بجميع المعلومات ، فانه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالماً به ولا بأحواله ، فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثاً ، ولا بد وأن يعلم كونه قادراً على جميع الممكنات وإلا فربما كان عاجزاً عن تحصيل مراد العبد ، ولا بد أن يعلم أيضاً كونه جواداً مطلقاً ، إذ لو كان البخل عليه جائزاً لما كان في الاستعاذة فائدة ، ولا بد أيضاً وأن يعلم أنه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده ، إذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية في الاستعاذة بالله ، وذلك لا يتم إلا بالتوحيد المطلق وأعني بالتوحيد المطلق أن يعلم أن مدبر العالم واحد ، وأن يعلم أيضاً أن العبد غير مستقل بأفعاله نفسه ، إذ لو كان مستقلاً بأفعاله نفسه لم يكن في الاستعاذة بالفير فائدة ، فثبت بما ذكرنا أن العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصبح منه أن يقول :

(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ومن الناس من يقول : لا حاجة في هذا الذكر إلى العلم بهذه المقدمات ، بل الإنسان إذا جوز كون الأمر كذلك حسن منه أن يقول : أعوذ بالله على سبيل الاجمال ، وهذا ضعيف جداً لأن إبراهيم عليه السلام عاب أباه في قوله : (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فتقدير أن لا يكون الإله عالماً بكل المعلومات قادراً على جميع المقدورات كان سؤاله سؤالاً لمن لا يسمع ولا يبصر ، وكان داخلاً تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عيباً على أبيه ، وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام ، وأن يعلم أيضاً أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها غند عدمها ولا إبقاؤها عند وجودها ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهدتها متيقناً فيها وجب أن يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع ، وحينئذ يحصل في قلبه الطلب ، وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب ، وذلك هو قوله : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والذي يدل على كون الإنسان عاجزاً عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الإنسان إما العمل وإما العلم ، وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز ، أما العلم فأشد الحاجة في تحصيله إلى الاستمادة بالله ، وفي الاحتراز عن حصول منده إلى الاستمادة بالله ويدل عليه وجوه : -

الحجة الأولى : أننا كم رأينا من الأكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ، ولم يعرفوا الجواب عنها ، بل أصروا عليها وظنوها علماً يقينياً وبرهاناً جلياً ، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء يدمم من تنبه لوجه الخط فيها وأظهر للناس وجه فسادها ، وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ، ولولا هذا السبب لما وقع بين أهل العلم اختلاف في الأديان والمذاهب ، وإذا كان الأمر كذلك فلو لا إغاثة الله وفضله وإرشاده وإلا فن ذا الذي يتخلص بسفينة فكره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات ؟ .

الحجة الثانية : أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح ، وإن أحداً لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر ، فلو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل عقيقين صادقين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشجرة البيضاء في جلد ثور أسود علماً أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإغاثة إله الأرض والسموات

الحجة الثالثة : أن القضية التي توقف الإنسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول : ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرا في عقله كان القياس متوقفا والنتيجة لازمة . فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها ، وقد فرضناه متوقفا فيها ، هذا خلف ، وأما إن قلنا إن ذلك الحد الأوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه ؟ أو لا يمكنه طلبه ، والاول باطل ، لأنه إن كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه ؟ لأن طلب الشيء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به ، وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب الحصول الحاصل ؟ وأما إن كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي يتوصل به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة ، وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة .

الحجة الرابعة : أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام (وقل رب أعوذ بك من هزات الشياطين) فذه الاستمادة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة ، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والمعلوم ، وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التي يحرم بها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جالس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية ، وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة ، والشهوة ، والغضب ، والقوى الطبيعية السبع ، وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس ، إلا أنه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد ، واعتبر ذلك بالقوة الباصرة ، فإن الأشياء التي تحوى القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية ، ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب ، وذلك الأثر يحرم القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات ، وإذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الطلبات إلا بأعانة الله تعالى وأغاثنه ، ولما ثبت أنه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكامل رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستمادة بالقوة واجبة في كل الأوقات فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

الحجة الخامسة : أن الذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قصبان : أحدهما : الذات الحسية والثاني : الذات الخيالية . وهي لذة الرياضة ، وفي كل واحد من هذين القسمين الإنسان إذا لم يمكن بمارس تحصيل تلك الذات ولم يزاو لها لم يكن له شعور بها ، وإذا كان عديم الشعور

بها كان قليل الرغبة فيها ، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذبحا ، وإذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها ، وكلما اجتهد الإنسان حتى وصل إلى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص إلى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك ، فالخاص أن الإنسان كلما كان أكثر فوزا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة في تحصيل الزائد عليها ، وإذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص ، وكما أنه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن إزالة ألم الشوق والحرص عن القلب ، ثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ، ووجب الرجوع فيه إلى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

المحبة السادسة : في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى : (إياك نعبد وإياك نستعين) وقوله : (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقول موسى لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين) وفي بعض الكتب الآلهية إن الله تعالى يقول : « وعزى وجلال ، لا قلن أمل كل مؤمل غيري باليأس ، ولا لبسته ثوب المذلة عند الناس ، ولا خيئته من قربي ، ولا بعدته من وصلي ، ولا جعلته متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد يئدي ، وأنا الحى القيوم ، ويرجو غيري ويترك بالفسكر أبواب غيري ويئدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة وباني مفتوح لمن دعاني » .

المسئلة الثالثة : في أن الاستمادة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة : قوله (أعوذ بالله) يطل القول بالجبر من وجوه : —

مذهب الجبرية
في الاستمادة

الأول : أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستمادة ، ولو كان خالق الأعمال هو الله تعالى لا تمتنع كون العبد فاعلا لأن تحصيل الحاصل محال ، وأيضاً فإذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه ، وإذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله . فثبت أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد موجدا لأفعال نفسه .

والثاني : أن الاستمادة إنما تحسن من الله تعالى إذا لم يكن الله تعالى خالقا للأموال التي منها يستماد . أما إذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستماد بالله منها لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد استماد بالله من الله في حين ما يضلله الله .

والثالث : أن الاستمادة بالله من المعاصي ، تدل على أن العبد غير راض بها ، ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها ؛ لما ثبت بالاجماع

أن الرضا بقضاء الله واجب .

والرابع : أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تغفل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان ، أما إذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان ، بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى ، لأنه لا شر إلا من قبله .

الخامس : أن الشيطان يقول إذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا إله الخلق علت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقلت (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقلت (وما جعل عليكم في الدين من حرج) فمع هذه الاعذار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز في حكمك ورحمتك أن تذهمني وتلعني ؟ .

السادس : جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني أو لا بسبب جرم صدر مني ؟ فإن كان الأول فقد بطل الجبر ، وإن كان الثاني فهذا محض الظلم ، وأنت قلت (وما الله يريد ظلما للعباد) فكيف يليق هذا بك ؟ .

فإن قال قائل : هذه الاشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر ، وأنا لا أقول بالجبر ، ولا بالقدر ، بل أقول : الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر ، وهو الكسب .

فنقول : هذا ضعيف ، لأنه إما أن يكون لقدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون ، فإن كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال ، وإن كان الثاني فهو الجبر المحض ، والسؤال المذكورة واردة على هذا القول ، فكيف يقل حصول الواسطة .

قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي ألزمتهموها علينا فهي بأسرها واردة عليكم

من وجهين : -

الأول : أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين ، أو كانت صالحة للطرفين معا ، فإن كان الأول فالجبر لازم ، وإن كان الثاني فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على المرجح ، أولا يتوقف ، فإن كان الأول ففاعل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع ، وعندما لا يفعله يصير الفعل متمتع الوقوع ، وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه ، وأما الثاني : وهو أن يقال : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين : الأول : أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر على وجود المرجح ،

والثاني : أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقفا على سبيل الاتفاق ، ولا يكون صادرا عن العبد ، وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض ، فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم .

الوجه الثاني في السؤال : أنكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضى انقلاب علمه جهلا ، وذلك محال ، والمفوضى إلى المحال محال ، فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه .

ثم قال أهل السنة والجماعة قوله : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) يطل القول بالقدر من وجوه : —

الاستمادة بطل
قول القدرية

الأول : أن المطلوب من قولك (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من حمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير ، أو على سبيل القهر والجبر ، أما الأول فقد فعله ، ولما فعله كان طلبه من الله محالا ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وأما الثاني فهو غير جائز لأن الاجراء يتأني كون الشياطين مكلفين ، وقد ثبت كونهم مكلفين ، أجابت المعتزلة عنه فقالوا : المطلوب بالاستمادة فعل الألفاظ التي تدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح ، لا يقال : تلك الألفاظ فعل الله بأسرها فإلزامه في الطلب ، لانا نقول : إن من الألفاظ ما لا يحسن فعله إلا عند هذا الدعاء ، فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله . أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الألفاظ إما أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ، أو لا أثر فيه ، فإن كان الأول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع ، والدليل عليه أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم لحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم ، وهو جمع بين التقيضين ، وهو محال ، فثبت أن عند حصول الرجحان يحصل الوجوب . وذلك يطل القول بالاعتزال ، وأما أن لم يحصل بحسب فعل تلك الألفاظ رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة أثر ، فيكون فعلها عبثا محضا . وذلك في حق الله تعالى محال .

الوجه الثاني : أن يقال : إن الله تعالى إما أن يكون مريدا لإصلاح حال العبد ، أو لا يكون ، فإن كان الحق هو الأول فالشيطان إما أن يتوقع منه إفساد العبد ، أو لا يتوقع ، فإن توقع منه إفساد العبد مع أن الله تعالى مريد لإصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد ؟ وأما إن كان لا يتوقع من الشيطان إفساد العبد فأى حاجة للعبد إلى الاستمادة منه ؟ وأما

إذا قيل : إن الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستمادة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان .

الوجه الثالث : أن الشيطان إما أن يكون مجبوراً على فعل الشر ، أو يكون قادراً على فعل الشر والخير معاً ، فإن كان الأول فقد أجبره الله على الشر ، وذلك يقدر في قولهم : إنه تعالى لا يريد إلا الصلاح والخير ، وإن كان الثاني - وهو أنه قادر على فعل الشر والخير - فهذا يتمتع أن يرجح فعل الخير على فعل الشر إلا بمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى ، وإذا كان كذلك فأى فائدة في الاستمادة .

الوجه الرابع : هب أن البشر إنما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان ، فالشيطان كيف وقع في المعاصي ؟ فإن قلنا إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل ، وإن قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لأجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله في البشر ؟ وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستمادة من الشيطان ، وإن قلنا إنه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطاناً آخر فهذا حيف على البشر ، وتخصيص له بزيادة الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الإله رحيمًا ناصراً لعباده .

الوجه الخامس : أن الفعل المستماد منه إن كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع ، فلا فائدة في الاستمادة منه . وإن كان غير معلوم الوقوع كان متمتع الوقوع ، فلا فائدة في الاستمادة منه .

واعلم أن هذه المناظرة تدل على أنه لا حقيقة لقوله (أعوذ بالله) إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله ، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أئتمت على نفسك » .

الركن الثاني المستماد به : واعلم أن هذا ورد في القرآن والأخبار على وجهين : أحدهما أن يقال (أعوذ بالله) والثاني أن يقال (أعوذ بكلمات الله) أما قوله أعوذ بالله فبأنه يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من قوله « كن » نفاذ قدرته في الممكنات ، وسريان مشيئته في الكائنات ، بحيث يتمتع أن يرضى له عاقب ومانع ، ولا شك أنه لا تمنع الاستمادة بالله إلا لكونه موصوفاً بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ، وأيضاً فالمجانبات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة ، والخروج

المستماد به

من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا ، وأما الروحانيات فأنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شيئا بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم ، فلهذه المشابهة سميت فذاذ قدرته بالكلمة ، وأيضا ثبت في علم المعقولات أن عالم الأرواح مستول على عالم الأجسام ، وإنما هي المدبرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى (فالمدبرات أمرا) فقلوه (أعوذ بكلمات الله التامات) استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلمانية الكدرة ، فالمراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالية الطاهرة .

ثم هننا دقيقة ، وهي أن قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) إنما يحسن ذكره إذا كان قد بقي في نظره الغفلة إلى غير الله ، وأما إذا تغلغل في بحر التوحيد ، وتوغل في قمر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحدا إلا الله تعالى ؛ لم يستعذ إلا بالله ، ولم يلتجئ إلا إلى الله ، ولم يمول إلا على الله ، فلا جرم يقول (أعوذ بالله) و (أعوذ من الله بالله) كما قال عليه السلام « وأعوذ بك منك » واعلم أن في هذا المقام يكون العبد مشتغلا أيضا بغير الله لأن الاستعاذة لا بد وأن تكون لطلب أو لهرب ، وذلك اشتغال بغير الله تعالى ، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وفقى عن نفسه وفقى أيضا عن فئاته عن نفسه فهنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله (بسم الله) ألا ترى أنه عليه السلام لما قال « وأعوذ بك منك » ترقى عن هذا المقام فقال « أنت كما أثبتت على نفسك » .

الاستعاذة

الركن الثالث من أركان هذا الباب : المستعيز : واعلم أن قوله (أعوذ بالله) أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك ، وهذا غير مختص بشخص معين ، فهو أمر على سبيل العموم ؛ لأنه تعالى حكى ذلك عن الأنبياء والأولياء ، وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن يكون مستعينا بالله ، فالأول : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال (رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم) فند هذا أعطاه الله خلعتين ، والسلام والبركات ، وهو قوله تعالى (قيل يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك) والثاني : حكى عن يوسف عليه السلام أن المرأة لما راودته قال (معاذ الله أنه ربني أحسن مثواي) فاعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال (لنصرف عنه السوء والفحشاء) والثالث : قيل له (خذ أحدا من مكانه) فقال (معاذ الله أن تأخذ إلا ما وجدنا متاعنا عنده) فأكرمه الله تعالى بقوله (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا) ، الرابع : حكى الله عن موسى عليه السلام أنه لما أمر قومه بذيبح البقرة

قال قومه (أتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) فأعطاه الله خلعتين إزالة التهمة وإحياء القتل فقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته)، الخامس : أن القوم لما خوفوه بالقتل قال (وإني عدت بربى وربيكم أن ترجعوا) وقال في آية أخرى (إني عدت بربى وربيكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب) فأعطاه الله تعالى مراده فاقبى عدوم وأورثهم أرضهم وديارهم ، والسادس : أن أم مريم قالت (وإني أعيدنها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبأها نباتا حسنا) والسابع : أن مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة (قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا) فوجدت نعمتين ولدا من خير أب وتزويج الله إياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله (إني عبد الله) الثامن : أن الله تعالى أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال (وقل رب أعوذ بك من هزات الشياطين ، وأعوذ بك رب أن يحضرون) وقال (قل أعوذ برب الفلق) و (قل أعوذ برب الناس) والتاسع : قال في سورة الاعراف (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وأما ينزغك الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم) وقال في حم السجدة (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) إلى أن قال (وأما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) فهذه الآيات دالة على أن الانبياء عليهم السلام كانوا أبدا في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن.

وأما الأخبار فكثيرة : الخبر الأول : عن معاذ بن جبل قال : استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأعرفاه : فقال عليه السلام « إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهما ذلك ، وهي قوله « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » وأقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه : الأول : أن الانسان يعلم أن عليه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا ، وأنه إنما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل ، وعند الغضب يزول العقل ، فكل ما يفعله ويقول لم يكن على القانون الجيد ، فإذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الأقوال ، وحاملا له على أن يرجع إلى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات ، فلا جرم يقول أعوذ بالله. الثاني : أن الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه ، فإذا علم ذلك يقول : أفرض هذه الواقعة الى الله تعالى ، فإذا كان الحق من جانبي فإله يستوفيه من خصمي ، وإن كان الحق من جانب خصمي فالأولى أن لا أطلبه ،

وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله . الثالث : أن الانسان انما يفتض بذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم ، فإذا استحضر في عقله أن إله العالم أقوى وأقدر منى ثم إن عصيته مرات وكرات وأنه بفضلها تجاوز عنى فالأولى أن أتجاوز عن هذا المنسوب عليه ، فإذا أحضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله ، وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) والمعنى أنه إذا تذكر هذه الأسرار والمعاني أبصر طريق الرشاد فترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى .

والخير الثاني : وروى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر ؛ وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي ، فإن مات في ذلك اليوم مات شهيداً ، ومن قالها حين يمسي كان بتلك المدة » .

قلت : وتقريره من جانب العقل أن قوله (أعوذ بالله) مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها ، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته ، وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل إلا بهذين المقامين .

والخير الثالث : روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من استعاذ في اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به ملكاً ينذره عنه الشيطان » .

قلت : والسبب فيه أنه لما قال (أعوذ بالله) وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان عليه ، وإذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره به النفس ، ولم يقدم على الأعمال التي تدعوه نفسه اليها ، والشيطان الأكبر هو النفس ، ثبت أن قراءة هذه الكلمة تزود الشيطان عن الإنسان .

والخير الرابع : عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال « من نزل منزلاً فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل » .

قلت : والسبب فيه أنه ثبت في العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحية فوق كثرة الأشخاص الجسدية ، وأن السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أظنت السماء ، وحق لها أن تظ ، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أو قاعد » وكذلك الأثير والهواء مملوءة من الأرواح ، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة ، وبعضها كدرة مؤذية

شريرة ، فإذا قال الرجل (أعوذ بكلمات الله التامة) فقد استعاذ بتلك الأرواح الطاهرة من شر تلك الأرواح الخبيثة ، وأيضاً كلمات الله هي قوله « كن » وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء .

والخبر الخامس : عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا فرغ أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فإنها لا تضر » وكان عبد الله بن عمر يملأها من يبلغ من عيده ، ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم طلقها في عنقه .

والخبر السادس : عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : أنه كان يموذ الحسن والحسين رضي الله عنهما ، ويقول « أعيدكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل دين لامة » ويقول : « كان أبي إبراهيم عليه السلام يموذ بها اسمعيل وإسحق عليهما السلام » .

الخبر السابع : أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها قالت أعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام : عدت بمعاذ فالحق بأهلك . وأعلم أن الرجل للمستبصر بنور الله لا التفات له إلى القاتل ، وإنما التفاته إلى القول ، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتتاً بتلك الكلمة ، ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا .

والخبر الثامن : روى الحسن قال : بينما رجل يضرب مملوكاً له فجعل المملوك يقول (أعوذ بالله) إذ جاءه نبي الله فقال : أعوذ برسول الله ، فأمسك حنقه فقال عليه السلام : عاوذ الله أحق أن يمسك عنه ، فقال : فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : أما والذي نفسي بيده لو لم تطلقها لدافع وجهك سفح النار .

والخبر التاسع : قال سويد : سمعت أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه يقول على المنبر : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت .

والخبر العاشر : قوله عليه الصلاة والسلام « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بمعونتك من غضبك ، وأعوذ بك منك » .

المستأذ منه

الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام : في المستأذ منه وهو الشيطان ، والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان ، وأعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالسوسة أو بغيرها ،

كما ذكره في قول الله تعالى (كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ، ومن علوم المكاشفات .

المسئلة الأولى : اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فن الناس من أنكر الجن والشياطين ، واعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول : أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمية كثيفة تسمى . وتذهب مثل الناس والبهائم ، بل القول المحصل فيه قولان : الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، ولما عقول وأفهام وقدره على أعمال صعبة شاقة . والقول الثاني : أن كثيرا من الناس أفتتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة في التحيز ، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية ، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية ، وهى الملائكة المقربون ، كما قال الله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) ويلبها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ، وأشرفها حلة العرش ، كما قال تعالى (ويجعل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) والمرتبة الثانية الحافون حول العرش ، كما قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي ، والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة ، والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير ، والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذى هو فى طبع النسيم ، والمرتبة السابعة ملائكة كره الزمهرير ، والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار ، والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال ، والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المنصرفة فى هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة فى هذا العالم .

الاختلاف
ن وجود الجن

واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة ، وهى المسماة بالصالحين من الجن ، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية ، وهى المسماة بالشياطين .

واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه : الحجة الأولى : أن الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا ، والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده ولما قلنا أنه يتمتع أن يكون جسما كثيفا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس ، إذ لو جاز أن يكون بمحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بمحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبرق مع أننا لا نشاهد شيئا منها ، ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل ، وإما قلنا إنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تمرق أو تنفرك عند هبوب الرياح العاصفة القوية ، وأيضا يلزم أن لا يكون لها

قوة وقدره على الأعمال الشاقة، ومثبتو الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة، ولما بطل القسبان ثبت فساد القول بالجن.

الحجة الثانية: أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فأنظروا الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة أما صداقة وأما عداوة، فإن حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة، وإن حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة، إلا أنا لا نرى أثراً لآمن تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم إذا تابوا من الأكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثراً من هذا الجن، وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الأشياء وسمعت واحداً ممن تاب عن تلك الصنعة قال إنى واضطبت على العزيمة القلانية كذا من الأيام وماترتك دقيقة من الدقائق إلا أتيت بها ثم إنى ما شاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثراً ولا غيراً.

الحجة الثالثة: أن الطريق إلى معرفة الأشياء إما الحس، وإما الخبر، وإما الدليل: أما الحس فلم يدل على وجود هذه الأشياء؛ لأن وجودها إما بالصورة أو الصوت فإذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتاً فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها، والذين يقولون أنا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان: المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أدمجهم فيظنون أنهم راوها، والكذابين المخرفون، وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء فإن على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال إن كل ما أتى به الأنبياء من المعجزات إنما حصل بإعانة الجن والشياطين، وكل فرع أدى إلى إبطال الأصل كان باطلاً، مثاله إذا جوزنا نفوذ الجن في مواطن الإنسان فلم لا يجوز أن يقال: إن حنين الجذع إنما كان لأجل أن الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل في بطنها وتكلم، ولم لا يجوز أن يقال إن الشجرة إنما انقلبت من أصلها لأن الشيطان انقلبت، ثبت أن القول بأثبات الجن والشياطين يوجب القول بطلان نبوة الأنبياء عليهم السلام، وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والتفكر فهو متشدد، لأننا لا نعرف دليلاً عقلياً يدل على وجود الجن والشياطين، ثبت أنه لا سييل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلاً، فهذه حجة شبه منكري الجن والشياطين.

والجواب عن الأولى: بأننا نقول: إن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسماً، فلم لا يجوز أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية.

والجواب عن الأولى بأننا نقول : أن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يتمتع كون الجن جسما ظم لا يجوز أن يقال : انه جوهر مجرد عن الجسمية .

واعلم أن القائلين بهذا القول فرق : الأولى الذين قالوا : النفوس الناطقة البشرية المفارقة للأبدان قد تكون خيرة ، وقد تكون شريرة ، فان كانت خيرة فهي الملائكة الأرضية ، وإن كانت شريرة فهي الشياطين الأرضية ، ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة يبدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث ، وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال الالائمة بها ، فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاوضة إلهاما ، وإن كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة ، فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء .

الفريق الثاني الذين قالوا : الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلاقتها ، وجنسها عتائف لجنس النفوس الناطقة البشرية ، ثم إن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا ، فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الأرضية ، وهم المسمون بصالحى الجن ، وإن كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية ، إذا عرفت هذا فقول : الجنسية علة الضم ، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الأرواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى ، والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان .

الفريق الثالث ، وهم الذين ينكرون وجود الأرواح السفلية ، ولكم أثبتوا وجود الأرواح المجردة الفلكية ، ودعوا أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية ، وهي مختلفة بجواهرها وماهاياتها ، فكما أن لكل روح من الأرواح البشرية بدنا معيناً فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن معين ، وهو ذلك الفلك المعين ، وكما أن الروح البشرية تتعلق أولاً بالقلب ثم بواسطة يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن ، فكذلك الروح الفلكية تتعلق أولاً بالكواكب ثم بواسطة ذلك تتعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك وإلى كلية العالم ، وكما أنه يتولد في القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى في الشرايين والأعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الأعضاء ، فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بمجرات العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء هذا العالم

وكأن بواسطة الأرواح الفائضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهى التاذية والنامية والمولدة والحساسة — فتتكون هذه القوى كالتناسخ والأولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن ، فكذاك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الأجزاء نفوس منصورة مثل نفس زيد ونفس عمرو ، وهذا النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ، ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها ، فكذاك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة ، والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة أخرى ، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشازكة ، ويحصل بينها محبة ومودة ، وتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والمناهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري ، وإذا عرفت هذا فنقول : قالوا : إن العلة تكون أقوى من المعلول ، فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة ، وهى تكون معلولة لروح من تلك الأرواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الأرواح البشرية ، وتلك الأرواح الفلكية بالنسبة إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ، فلذا السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا ، وأخرى في اليقظة في سبيل الإلهام ، ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصة وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذى هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال غارقة للعادات ، فهذا تفصيل مذاهب من ثبت الجن والشیاطين ، ويزعم أنها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية .

وأعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب ، وزعموا أن مجرد يتمتع عليه إدراك الجزئيات ، والمجردات يتمتع كونها فاعلة للأفعال الجزئية .

واعلم أن هذا باطل لوجوبين : الأول : أنه يمكننا أن نصمم على هذا الشخص المدين بأنه إنسان وليس بقرس ، واتقاضى على الشيطان لا بد وأن يحضره المقضى عليها ، فهنا شيء واحد هو مدرك الكلئ ، وهو النفس ، فيلزم أن يكون المدرك للجزئ هو النفس . الثانى : هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء ، لكن لا نزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية ، فلم لا يجوز أن يقال : إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشیاطين لها آلات جسمانية من صكرة الأثير أو من كرة الزمهرير ، ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الأبدان ، فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب .

وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا: الأجسام متساوية في الحجمية والمقدار، وهذان المعنيان أعراض، فالأجسام متساوية في قبول هذه الأعراض، والأشياء المختلفة بالمساهية لا يتمتع اشتراكها في بعض الوازم، فلم لا يجوز أن يقال: الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة، وإن كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار؟ وإذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال: أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها حافظة لذواتها، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها، وهي غير قابلة للتفرق والتهرق؟ وإذا كان الأمر كذلك فلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها، والأجسام الكثيفة لا تنفرقها، أليس أن الفلاسفة قالوا: إن النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الأحجار والحديد، وتخرج من الجانب الآخر؟ فلم لا يمثل مثله في هذه الصورة، وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها، وإنها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المدين والوقت المعلوم، فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة، والدليل لم يعم على إبطالها، فلم يحزم المصير إلى القول بإبطالها.

وأما الجواب عن الشبهة الثانية: أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف إلا حال نفسه، أما حال غيره فإنه لا يعلمها، فبقى هذا الأمر في حيز الاحتمال. وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أنا نقول: لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام، وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك، فهذا آخر الكلام في الجواب عن الشبهات.

المسئلة الثانية: اعلم ان القرآن والاعبار يدلان على وجود الجن والشياطين: أما القرآن فأيات: الآية الأولى قوله تعالى (وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم) وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن، وعلى أنهم أخذوا قومهم، والآية الثانية قوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان)، والآية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام (يعلمون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا) وقال تعالى (والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد) وقال تعالى (وسليان الريح) - إلى قوله

دليل وجود الجن
من القرآن

تعالى (ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه) والآية الرابعة قوله تعالى (بإمضاء الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض) والآية الخامسة قوله تعالى (انا زيننا السماء بزينة الكواكب وحفظنا من كل شيطان مارد) واما الاخبار فكثيرة : —

الخبر الاول : روى مالك في الموطأ ، عن صفين بن اظع ، عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة أنه دخل على ابي سعيد الخدري ، قال : فوجدته يصلي ، جلست أنتظره حتى يقضى صلاته ، قال : فسمعت تحريكاً تحت سريره في بيته ، فإذا هي حية ، فقمتم لأقفلها ، فأشار أبو سعيد أن اجلس ، فلما انصرف من صلاته أشار إلى بيت في الدار فقال : ترى هذا البيت ؟ فقلت نعم ، فقال إنه كان فيه فتى حديث عهد بعرس ، وساق الحديث إلى أن قال : فرأى امرأته واقفة بين الناس ، فأدركته غيرة فأهوى إليها بالريح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت : لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما في بيتك ، فدخل فإذا هو بحية مطوقة على فراشه فركر فيها رمحاً فاضطربت الحية في رأس الرمح وخسر الفتى ميتاً ، فما ندرى أيهما كان أسرع موتاً : الفتى أم الحية ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن بالمدينة جنا قد أسلبوا ، فمن بدا لكم منهم فأذنه ثلاثة أيام فإن بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فإنما هو شيطان .

الخبر الثاني : روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريناً من الجن يطلبه بشملة من نار كما نالتفت رآه ، فقال جبريل عليه السلام : ألا أعلمك كلمات إذا قلتن طفت شعلته وخرف فيه ، قل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يعرج فيها ، ومن شر ما نزل إلى الأرض ، وشر ما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ، ومن شر طوارق الليل والنهار إلا طارقاً يطرق بخير يا رحمن .

والخبر الثالث : روى مالك أيضاً في الموطأ أن كعب الأخبار كان يقول : أعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء أعظم منه ، وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم ، من شر ما خلق وذراً ويراً .

والخبر الرابع : روى أيضاً مالك أن خالد بن الوليد قال : يا رسول الله ، إنى أروع في منامى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل : أعوذ بكلمات الله التامات من ضربه وعقابه وشر عباده ، ومن هزات الشياطين ، وأن يحضرون .

والخبر الخامس : ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرأته عليهم ، ودعوته لإيمانهم إلى الإسلام .

والخبر السادس : روى القاضى أبو بكر فى الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بنى آدم ، فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه ، فإذا ذكر الله تعالى خفس ، وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه .

والخبر السابع : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم » وقال « ما منكم أحد إلا وله شيطان » قيل : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال « ولا أنا ، إلا أن الله تعالى أعاننى عليه فأسلم » والأحاديث فى ذلك كثيرة ، والقدر الذى ذكرناه كاف .

المسئلة الثالثة : فى بيان أن الجن مخلوق من النار ، والدليل عليه قوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال تعالى حاكيا عن إبليس لعنه الله أنه قال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) واعلم أن حصول الحياة فى البار غير مستبعد ، الا ترى أن الأطباء قالوا المنطق الأول للفس هو القلب والروح ، وهما فى غاية السخونة ، وقال جالينوس : إنى بقرت مرة بطن قرد فادخلت يدى فى بطنه ، وأدخلت أصبى فى قلبه فوجدته فى غاية السخونة بل تزيد ، ونقول : أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل إلا بسبب الحرارة الفريضة ، وقال بعضهم : الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات .

خلق الجن
من النار

المسئلة الرابعة : ذكروا قولين فى أنهم لم سمو بالجن ، الأول : أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار ، ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار ، ومنه الجنة لكونها ساترة للإنسان ، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ، ومنه المجنون لاستتار عقله ، ومنه الجنين لاستتاره فى البطن ومنه قوله تعالى (اتخذوا أيمانهم جنة) أى وقاية وسترا ، واعلم أن على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون ، إلا أن يقال : إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف . والقول الثانى : أنهم سمو بهذا الاسم لأنهم كانوا فى أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى .

سبب تسمية
الجن

المسئلة الخامسة : اعلم أن طوائف المكلفين أربعة : الملائكة ، والانس ، والجن ، والشياطين ، واختلفوا فى الجن والشياطين فقيل : الشياطين جنس والجن جنس آخر ، كما أن الانسان جنس والفرس جنس آخر ، وقيل : الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لاشرار الجن .

طوائف المكلفين

المسئلة السادسة : المشهور أن الجن لهم قدرة على التفوذ فى بواطن البشر ، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك ، أما المتبوتون فقد احتجوا بوجوه : الأول : أنه إن كان الجن عبارة عن موجود

تسلط الجن على
الانس

ليس بجسم ولا جسياني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه ، وذلك غير مستبعد ، وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممنوع قياسا على النفس وغيره . الثاني : قوله تعالى (لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) . الثالث : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم » .

أما المنكرون فقد احتجوا بأمر : الأول : قوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنة الله وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد ، وهو إلقاء الوسوسة والدعوة إلى الباطل . الثاني : لا شك أن الأنبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشيطان والبراءة منه ، فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة ، فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى إيصال البلاء والشر إليهم لوجب أن يكون تضرر الأنبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ، ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل .

المسئلة السابعة : اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينجسون ، يسبحون صنة الملائكة الليل والنهار لا يفترون ، وأما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون ، قال عليه السلام في الروث والعظم « انه زاد إخوانكم من الجن » وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى (أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني .

المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار : ذكروا أنه يفرس في باطن وسوسة الشيطان الانسان ، ويضع رأسه على حبة قلبه ، ويبقى إليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم ، ألا فضيقوا مجاريه بالخروج » وقال عليه السلام « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات .

ومن الناس من قال : هذه الأخبار لا بد من تأويلها ، لأنه يتمتع حملها على ظواهرها ، واحتج عليه بوجوه : الأول : أن نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال ؛ لأنه يلزم إما اتساع تلك المجاري أو تداخل تلك الأجسام . الثاني : ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين ، فلو قدر على هذا النفوذ لم لا يختصم بمزيد الضرر ؟ الثالث : أن الشيطان مخلوق من النار ، فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفاذ النار في داخل البدن ، ومعلوم أنه

لا يحس بذلك . الرابع : أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ، ثم إنا نتضرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثراً ولا فائدة ، وبالجملة فلا نرى لأن عداوتهم ضرراً ولا من صداقتهم نفعاً .

وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الأول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل ، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضاً زائل ، وعن الثاني لا يبعد أن يقال : إن الله وملائكته يمنعونهم عن إيذاء عباده البشر ، وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار إبراهيم (يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) فلم لا يجوز مثله ههنا ، وعن الرابع أن الشياطين عتارون ، ولهم يفعلون بعض القبائح دون بعض .

تحقيق الكلام
في الوسوسة

المسئلة التاسعة ، في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء ، قال : القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل باب ، أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ، أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص ، فتترامى فيها صورة بد صورة ، أو مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة واعلم أن مداخل هذه الآثار المتعددة في القلب ساعة فساعة إما من الظاهر كالحواس الخمس ، وإما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة في مزاج الانسان ، فانه إذا أدرك بالحواس شيئاً حصل منه أثر في القلب ، وكذا إذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب ، وأما إذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى ، وينتقل الخيال من شيء إلى شيء ، وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال إلى حال ، فالقلب دائماً في التنوير والتأثر من هذه الاسباب ، وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر ، وأعنى بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والأذكار ، وأعنى بها إدراكات وعلوم إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر ، وإنما تسمى خواطر من حيث أنها تختلط بالخيال بعد أن كان القلب غافلاً عنها ، فالخواطر هي المحركات للارادات ، والإرادات محركة للأعضاء ، ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الإرادات تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر أعنى إلى ما يضر في العاقبة — وإلى ما ينفع — أعنى ما ينفع في العاقبة — فهما خاطران مختلفان ، فاتفقرا إلى اسمين مختلفين ، فالخاطر المحمود يسمى إلهاماً ، والمذموم يسمى وسواساً ، ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب ، والتسلسل محال ، فلا بد من إتياء السكل إلى واجب الوجود ، وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التعليقات منه .

تعني كلام
الغزالي

المسئلة العاشرة : في تحقيق الكلام فيها ذكره الغزالي : اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود إلا أنه لا يحصل الفرض إلا من بعد مزيد التنقيح ، فنقول : لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات .

المقدمة الأولى : لاشك أن ههنا مطلوباً ومهروباً . وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوباً لذاته أو لغيره ، ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوباً لغيره . وأن يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره : وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما محالان ، ثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ، وبوجود شيء يكون مهروباً عنه لذاته .

المقدمة الثانية : إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور ، والمطلوب بالنهي ما يكون وسيلة إليهما ، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن ، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما .

المقدمة الثالثة : إن اللذيد عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر ، فاللذيد عند القوة الباصرة شيء ، واللذيد عند القوة السامعة شيء آخر ، واللذيد عند القوة الشروانية شيء ثالث ، واللذيد عند القوة الغضبية شيء رابع ، واللذيد عند القوة العاقلة شيء خامس .

المقدمة الرابعة : إن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرقى ، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيقاً أو مؤلماً أو خالياً عنهما ، فإن حصل العلم بكونه لذيقاً ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله ، وإن حصل العلم بكونه مؤلماً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه ، فإن لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذيقاً لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله .

المقدمة الخامسة : إن العلم بكونه لذيقاً إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن الممارض والمعاق ، فاما إذا حصل هذا الممارض لم يحصل ذلك الاقتضاء ، مثاله إذا رأينا طعاماً لذيقاً فملنا بكونه لذيقاً ، إنما يؤثر في الاقتضاء على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد ، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فنند هذا يعتبر العقل كيفية الممارضة والترجيح ، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ، ومثال آخر لهذا المعنى : إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح السالى ، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل لنؤول

بتخص عن مؤلم آخر أعظم منه ، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى حالا منها ، ثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيقا أو مؤلما إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض .

المقدمة السادسة : في بيان أن التقرير الذى يبينه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا ، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة فى العضلات ، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك ، فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك ، وللتترك بدلا عن الفعل ، إلا بضميمة تنضم إليها ، وهى الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيقية أو مؤلمة ، ثم إن تلك العلم ان حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه ، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل فى جوهر النفس من الأسباب الخارجية ، وهى اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقى وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتادات أو العلوم فى القلب ، فهنا تلخيص الكلام فى أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان .

إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا : ثبت أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة فى العضلات والاوراق ، ثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها ، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيقا أو مؤلما ، وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون يخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها فى استلزام ما بعده على الوجه الذى قررناه ، وثبت أن ترتيب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا ، فانه إذا أحس بالشئ وعرف كونه ملائما مال طبعه إليه ، وإذا مال طبعه إليه تحركت القوة إلى الطلب ، فإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة ، فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر ؛ لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، فملنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل ، بل الحق أن نقول : إن اتفق حصول هذه المراتب فى الطرف النافع سميناها بالالهام ، وإن اتفق حصولها فى الطرف الضار سميناها بالوسوسة ، هذا تمام الكلام فى تقرير الاشكال .

والجواب : أن كل ما ذكرتموه حق وصدق ، إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلاً عن الشيء . فإذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ، ثم عند التذكر يقرب الميل عليه ، و يترتب الفعل على حصول ذلك الميل ، فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس إلا ذلك التذكر ، واليه الإشارة بقوله تعالى حاكماً عن إبليس أنه قال (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) إلا أنه بقى لقائل أن يقول : فالإنسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان ، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين ، وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ، ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى ، وعند هذا يظهر أن الكل من الله تعالى ، فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق ، وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله « أعوذ بك منك » والله أعلم .

الخوار
والاختلاف
فيها

المسئلة الحادية عشرة : اعلم أن الإنسان إذا جلس في الخلوة وتوارت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في دخل قلبه ودماغه أصواتاً خفية وحروفاً خفية ، فكأن متكلماً يتكلم معه ، ومخطباً يخاطبه ، فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ، ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إن تلك الأشياء ليست حروفاً ولا أصواتاً ، وإنما هي تخيلات الحروف والأصوات ، وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال ، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص ، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة في العقل والقلب ، بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها ، وهي على سبيل التمثيل جارية بجرى الصورة المرسمة في المرأة . فإنا إذا أحسننا في المرأة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء في المرأة فإن ذلك محال ، وإنما الحاصل في المرأة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورها ، وإذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فأعلم أن الخيال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك ، فهذا قول جمهور الفلاسفة ، ولقائل أن يقول : هذا الذي سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مسار للحرف والكلمة في المساهية أو لا ؟ فإن حصلت المساواة فقد عاد الكلام إلى أن الحاصل في الخيال حقائق الحروف والأصوات ، وإلى أن الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء ، وإن كان الحق هو الثاني — وهو أن الحاصل في الخيال شيء آخر بخلاف للبصرات والمسموعات —

لحينئذ يعود السؤال وهو : أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المراتب ، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارة وجدنا لأنفسك أنها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن ، فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة ، أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فانهم سلبوا أن هذه الحواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات حقيقة .

وأعلم أن القائلين بهذا القول قالوا : فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الإنسان أو إنسان آخر ، وإما شيء آخر روحاني مابين يمكنه إلقاء هذه الحروف والأصوات إلى هذا الإنسان ، سواء قيل إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو الملك ، وإما أن يقال : خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى : أما القسم الأول — وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الإنسان — فهذا قول باطل ، لأن الذي يحصل باختيار الإنسان يكون قادرا على تركه ، فلو كان حصول هذه الحواطر بفعل الإنسان لكان الإنسان إذا أراد دفعها أو تركها لقدر عليه ، ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها ، فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فذلك الحواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره ، وأما القسم الثاني — وهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر — فهو ظاهر الفساد ، ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث — وهي أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى .

أما الذين قالوا إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا أن هذه الحواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى ، فبقي أنها من أحاديث الجن والشياطين ، وأما الذين قالوا أنه لا يصح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الحواطر إلى الله تعالى .

وأعلم أن الشيعة يقولون : للعالم إلهان أحدهما خير وعسكره الملائكة ، والثاني شرير وعسكره الشياطين ، وهما يتنازعان أبدا كل شيء في هذا العالم ، فكل واحد منهما تلقى به ، والحواطر الداعية إلى أعمال الخير إنما حصلت من عساكر الله ، والحواطر الداعية إلى أعمال الشر إنما حصلت من عساكر الشيطان ، وأعلم أن القول بإثبات الألهين قول باطل فاسد ، على ما ثبت فساد بالدلائل ، فهذا منتهى القول في هذا الباب .

المسئلة الثانية عشرة : من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الإحياء ، وعلى الإماتة وعلى خلق الأجسام ، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقها الأولية ، ومنهم من أنكروا هذه الأحوال ، وقال : أنه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال .

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الإيجاد والتكوين والاحداث ليست إلا لله ، فبطلت هذه المذاهب بالكلية .

وأما المعتزلة فقد سلخوا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث ، فلا جرم صاورا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة ، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم ، وكل جسم فانه قادر بالقدرة ، والقدرة لا تصلح لإيجاد الأجسام ، فهذه مقدمات ثلاث : المقدمة الأولى أن الشيطان جسم ، وقد بنوا هذه المقدمة على أن ما سوى الله تعالى إما متحيز وإما حال في التحيز ، وليس لهم في إثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية — وهي قولهم الجسم إنما يكون قادرا بالقدرة — فقد بنوا هذا على أن الأجسام مما تستلزم بمائلة ، فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته ، وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام ، وأما المقدمة الثالثة — وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الأجسام فوجب أن لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام — وهذا أيضا ضعيف ، لأنه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده ، فهذا إتمام الكلام في هذه المسئلة .

المسئلة الثالثة عشرة : اختلفوا في أن الجن هل يعلمون الغيب ؟ وقد بين الله تعالى في كتابه أنهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته ، وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ، ومن الناس من يقول أنهم يعلمون الغيب ، ثم اختلفوا فقال بعضهم أن فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويخبر ببعض الغيوب على السنة الملائكة ، ومنهم من قال : لهم طرق أخرى لمعرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله ، واعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا الظنون والحسيانات والعالم بمخافتها هو الله تعالى .

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لأجلها يستعاذ .

اعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية ، فلا خير من الخيرات إلا وهو محتاج إلى تحصيله ، ولا شر من الشرور إلا وهو محتاج إلى دفعه وإبطاله ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسائية ، وكلها أمور غير متناهية ، ونحن ننبه على معاقدها فقول : الشرور إما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب ، وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة في الأبدن ، أما القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة .

وأعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقاداً صواباً صحيحاً ويمكن أن يعتقد اعتقاداً فاسداً خطأً، ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم، وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة، وسبعائة وأكثر خارج عن هذه الأمة. فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها.

وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهي على قسمين: منها ما يفيد المضار الدينية، ومنها ما يفيد المضار الدنيوية، فاما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكليف، وضبطها كالاعتدال، وقوله (أعوذ بالله) يتناول كلها، وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام والحرق والفرق والفقر والزمانة والمعنى، وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية، فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها.

والحاصل أن قوله (أعوذ بالله) يتناول ثلاثة أقسام، وكل واحد منها يجري مجرى مالا نهاية له أولاً للجهل؛ ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية، فالعبد يستعذ بالله منها، ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها، وثانها للصدق، ولما كانت أنواع التكليف كثيرة جداً وكتب الأحكام محترمة عليها كان قوله: (أعوذ بالله) متناولاً لكلها، وثالثها للمكروهات والآفات والمخافات، ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله (أعوذ بالله) متناولاً لكلها، ومن أراد أن يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الأعضاء أنواعاً من الآلام والأسقام، ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول (أعوذ بالله) فإنه يستحضر في ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الأجناس إلى أنواعها وأنواع أنواعها، ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل، ثم إذا استحضر تلك الأنواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لا تقدر على دفع هذه الأقسام على كثرتها حينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلجئ إلى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك (أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات) ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي.

الباب الثالث

في الصفات المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

الشكوة الأولى: في قوله (أعوذ بالله) خروج من الخلق إلى الخالق، ومن الممكن إلى الواجب: وعفا هو الطريق المتعين في أول الأمر، لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته

إلا بأن يستدل باحتياج الخالق على وجود الحق القادر ، ف قوله (أعوذ) إشارة إلى الحاجة التامة ، فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة ، وقوله (بالله) إشارة إلى التقى التام للحق ، فقول المبد (أعوذ) اقرار على نفسه بالفقر والحاجة ، وقوله (بالله) اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات ، والثاني أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات إلا هو ، ولا معطى للخيرات إلا هو ، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله (ففروا إلى الله) وهذه الحالة تحصل عند قوله (أعوذ) ثم اذا وصل إلى غيبة الحق وصار غريقا في نور جلال الحق شاهد قوله (قل الله ثم ذرم) فعند ذلك يقول (أعوذ بالله) .

النكتة الثانية : أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب ، وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالمعز والانسكار ، ثم من الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعذل ، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال .

النكتة الثالثة : أن الاقدام على الطاعات لا يتيسر إلا بعد الفرار من الشيطان ، وذلك هو الاستعاذة بالله ، إلا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة ، فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افترقت الاستعاذة إلى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل ، وان كان الاقدام على الطاعة لا يوجب إلى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له : الاقدام على الطاعة لا يتم إلا بتقديم الاستعاذة عليها ، وذلك يوجب الإتيان بما لا نهاية له ، وذلك ليس في وسدك ، إلا أنك إذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجرك واعترفت بقصورك فأنأ أعينك على الطاعة وأعلبك كيفية الخوض فيها فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة : أن سر الاستعاذة هو الانتباه إلى قادر يدفع الآفات عنك ، ثم ان أجل الأمور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ، لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكير في وعده ووعيده وآياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات ؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ، فلا جرم كان سعى الشيطان في الهد عته أبلغ ، وكان احتياج العبد إلى من يصونه عن شر الشيطان أشد ، فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة .

التسكة الخامسة : الشيطان عدو الإنسان كما قال تعالى (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) والرحمن مولى الإنسان وعاقبه ومصالح مهماته ثم إن الإنسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خائف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة ماله لكي يخلصه من زحمة ذلك العدو، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع الهبة والكرامة نسي العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب، فالمقام الأول هو الفرار وهو قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) .

التسكة السادسة : قال تعالى (لا يمسه إلا المطهرون) فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث، فلا بد من استبدال الطهور، فلما قال (أعوذ بالله) حصل الطهور، فمئذ ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال (بسم الله) .

التسكة السابعة : قال أبواب الاشارات : لك عدوان أحدهما ظاهر والآخر باطن، وأنت مأمور بمحاربتهما قال تعالى في العدو الظاهر (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) وقال في العدو الباطن (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) فكانه تعالى قال : إذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك، كما قال تعالى : (يمدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) وإذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وأيضاً فحاربة العدو الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر ؛ لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة في متاع الدنيا، والعدو الباطن إن وجد فرصة في الدين واليقين، وأيضاً فالعدو الظاهر إن غلبنا كنا مأجورين، والعدو الباطن إن غلبنا كنا مفتونين، وأيضاً فن قتل العدو الظاهر كان شهيداً، ومن قتل العدو الباطن كان طريداً، فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى، وذلك لا يكرن إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

التسكة الثامنة : إن قلب المؤمن أشرف البقاع، فلا تجد دياراً طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضاً ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرأة في الصفاء، بل فوق المرأة، لأن المرأة إن عرض عليها حجاب لم يرفها شيء وقلب المؤمن لا يحجبها السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علماً بالصفات الصمدية، وما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام قال « القبر روضة من رياض الجنة » وما ذاك إلا أنه صار مكان عبد صالح ميت، فإذا كان القلب

سريرا المعرفة الله وعرشا لاهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع ، الثاني : كأن الله تعالى يقول : يا عبدى قلبك بستانى وجنتى بستانك فلما لم نخجل على بستانك بل أنزلت معرفتى فيه فكيف أبجل بستانى عليك وكيف أمنعك منه ؟ الثالث : أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد فى بستان الجنة فقال : (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) ولم يقل عند المليك فقط ، كأنه قال : أنا فى ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدى يكونون ملوكا ، إلا أنهم يكونون تحت قدرى ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : كأنه تعالى يقول : يا عبدى ، انى جعلت جنتى لك ، وأنت جعلت جنتك لى ، لكنك ما أنصفتنى ، فهل رأيت جنتى الآن وهل دخلتها ؟ فيقول العبد : لا يارب ، فيقول تعالى : وهل دخلت جنتك ؟ فلا بد وأن يقول العبد : نعم يارب ، فيقول تعالى : انك بعد ما دخلت جنتى ، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتى لأجل نزولك ، وقلت له أخرج منها مذؤما مدحورا ، فأخرجت عدوك قبل نزولك ، وأما أنت فبعد نزول فى بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوى ولا تطرده ، فبعد ذلك يحجب العبد ويقول : إلهى أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا ف عاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه ، فيقول الله تعالى : العاجز إذا دخل فى حماية الملك القاهر صار قويا فادخل فى حمايتى حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك ، قل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

فان قيل : فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه ؟ (قلنا) قال أهل الإشارة : كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ، ومن أراد أن ينزل سلطانا فى حجرة نفسه وجب عليه أن يكس تلك الحجرة وأن ينظفها ، ولا يجب على السلطان تلك الاعمال ، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة قل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة التاسعة : كأنه تعالى يقول يا عبدى ، ما أنصفتنى أندرى لآى شئ . تكدر ما بينى وبين الشيطان ، إنه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة ، وكان فى الظاهر مقرا بالهبة وإنما تكدر ما بينى وبينه لآنى أمرته بالسجود لآليك آدم فامتنع ، فلما تكبر نفيت عن خدمتى ، وهو فى الحقيقة ماعداى أباك ، إنما امتنع من خدمتى ، ثم إنه يماذك منذ سبعين سنة وأنت تحبه ، وهو يخالفك فى كل الخيرات وأنت توافقه فى كل المراتدات ، فترك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته قل : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة المباشرة : أما ان نظرت إلى قصة أليك فانه أقسم بأنه له من الناصحين ، ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سمى في اخراجه من الجنة ، وأما في حقه فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال (فبمزتك لاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فإذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم أنه يضله ويغويه .

النكتة الحادية عشرة : إنما قال (أعوذ بالله) ولم يذكر اسما آخر ، بل ذكر قوله (الله) لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات لأن الإله هو المستحق للعبادة ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليا حكما فقوله (أعوذ بالله) جازم جري أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم ، وهذه الصفات هي النهاية في الزجر ، وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله ، لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا إلا أنه غير عالم ، فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر ، بل لابد معها من العلم ، وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر ، لأن الملك إذا رأى منكرا إلا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه ، أما إذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصل الحكمة المانعة من القبايح فهنا يحصل الزجر الكامل ؛ فإذا قال العبد (أعوذ بالله) فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشئ من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام .

النكتة الثانية عشرة : لما قال العبد (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) دل ذلك على أنه لا يرضى بأن يجاور الشيطان ، وإنما لم يرض بذلك لأن الشيطان عاص ، وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة ، فإذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى .

النكتة الثالثة عشرة : الشيطان اسم ، والرجيم صفة ، ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقي في الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ؟ ثم إننا مع ذلك رجناه حتى طردناه ، وأما أنت فلو جالس هذا الشيطان مملك لحظة واحدة لالتاقك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعله فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة عشرة : لفتاى أن يقول : لم لم يقل « أعوذ بالملائكة » مع أن أدورن ملك من الملائكة يكفى في دفع الشيطان ؟ فإلى السبب في أن جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى ؟ وجوابه كأنه تعالى يقول : عبيد إله يراك وأنت لا تراه ، بدليل قوله تعالى (انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وإنما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وأنت لا ترونه ،

فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان ، وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا (أعود بالله من الشيطان الرجيم) .

النسكة الخامسة عشرة : أدخل الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية ، بل المرئي ربما كان أشد ، حكى عن بعض المذكرين أنه قال في مجلسه : أن الرجل إذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتملقون يديه ورجليه وقليه ويمنعونه من الصدقة ، فلما سمع بعض القوم ذلك فقال : إنى أقاتل هؤلاء السبعين ، وخرج من المسجد وأتى المنزل وملا ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله ، فرجع الرجل غائبا إلى المسجد قال المذكر : ماذا علمت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أهدم فوزمتنى ، وأما إن جعلنا الألف واللام إلهام فو أيضا جائز لأن جميع المعاصى يرضى هذا الشيطان ، والراضى يجرى مجرى الفاعل له ، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية ، فان عند أبى حنيفة قراءة الإمام قراءة للفتدى من حيث رضى بها وسكت خلفه .

النسكة السادسة عشرة : الشيطان مأخوذ من « شطن » إذا بطل حكم عليه بكونه بعيدا ، وأما المطيع ف قريب قال الله تعالى (واسجد واقترب) والله قريب منك قال الله تعالى (وإذا سألك عبادى عني فإني قريب) وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرما بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فوصول بحبل السعادة قال الله تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) فدل هذا على أنه جعل الشيطان بعيدا مرجوما ، وجعلك قريبا موصولا ، ثم انه تعالى أخبر أنه لا يجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لأنه تعالى قال (ولن تجد لسنة الله تحويلا) فاعرف أنه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته .

النسكة السابعة عشرة : قال جعفر الصادق : إنه لا بد قبل القراءة من التهوذ ، وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها ، والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والتميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر .

النسكة الثامنة عشرة : كأنه تعالى يقول : انه شيطان رجيم ، وأنا رحمن رحيم ، فأبعد عن الشيطان الرجيم لتصل إلى الرحمن الرحيم .

النسكة التاسعة عشرة : الشيطان عدوك ، وأنت عنه غافل غائب ، قال تعالى (أنه يراكم

هو وقيله من حيث لا تزوهم) فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غائب ، لقوله تعالى (والله غالب على أمره) فإذا قصدك العدو الغائب فانزع إلى الحبيب الغائب ، والله سبحانه وتعالى أعلم برأده .

الباب السابع

في المسائل الملتهقة بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

المسئلة الأولى : فرق بين أن يقال « أعوذ بالله » وبين أن يقال (بالله أعوذ) فإن الأول لا يفيد المحصر ، والثاني يفيد ، فلم ورد الأمر بالأول دون الثاني مع أننا بينا أن الثاني أكل وأيضاً جاء قوله « الحمد لله » وجاء قوله « لله الحمد » وأما هنا فقد جاء « أعوذ بالله » وسما جاء قوله « بالله أعوذ » فما الفرق ؟

المسئلة الثانية : قوله (أعوذ بالله) لفظه الخبر ومعناه الدعاء ، والتقدير : اللهم أعذنى ، ألا ترى أنه قال (وإنى أعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) كقوله « أستغفر الله » أى اللهم اغفر لى ، والدليل عليه أن قوله (أعوذ بالله) اخبار عن فعله ، وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة أن فى يمينه الله ، فما السبب فى أنه قال « أعوذ بالله » ولم يقل أعذنى ؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى (وأوفوا بعهدهم) وقال (وأوفوا بعهدي أوف بعهدهم) فكان العبد يقول أنا مع لؤم الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهدهم عبوديتى حيث قلت « أعوذ بالله » فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تقى بعهدهم الربوية فتقول : إني أعينك من الشيطان الرجيم .

المسئلة ج : أعوذ فعل مضارع ، وهو يصلح للحال والاستقبال ، فهل هو حقيقة فيها ؟ والحق أنه حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال ، وإنما يختص به بحرف السين وسوف .

(د) لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ، ولم يقع بين الحاضر والماضي ؟

(هـ) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم .

(و) كيف العامل فيه ، ولا شك أنه معمول فـما هو .

(ز) قوله (أعوذ) يدل على أن العبد مستعيز فى الحال وفى كل المستقبل ، وهو الكمال ،

فهل يدل على أن هذه الاستماعة باقية فى الجنة .

(ح) قوله (أعوذ) حكاية عن النفس ، ولابد من الأربعة المذكورة فى قوله (آمين) .

أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة (١) الباء في قوله « بالله »
باء الالصاق وفيه مسائل :-

المسئلة الأولى : البصريون يسمونه باء الالصاق ، والكوفيون يسمونه باء الآلة ، ويسميه
قوم باء التضمن ، وأعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا بحالة ، والفائدة فيه أنه
لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه ، هذا الباء فهو باء الالصاق
لكونه سببا للالصاق ، وباء الآلة لكونه داخلا على الشيء الذي هو آلة .

المسئلة الثانية : اتفقوا على أنه لا بد فيه من اضمار فعل ، فأنك إذا قلت « بالقلم » لم يكن
ذلك كلاما مفيدا ، بل لا بد وأن تقول « كتبت بالقلم » وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق
بمضمر ، ونظيره قوله « بالله لأفضلن » ومعناه أحلف بالله لأفضلن ، لحذف أحلف لدلالة الكلام
عليه ، فكذلك هنا ، ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره : على اسم الله أى سر على اسم الله .

المسئلة الثالثة : لما ثبت أنه لا بد من الاضمار فنقول : الحذف في هذا المقام أفصح ، والسبب
فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله « أعوذ بالله » بذلك الحكم المعين أما عند
الحذف فإنه يذهب الوم كل منذهب ، ويقع في الخطأ أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة
الاستعانة بالله ، وإلا عند الابتداء باسم الله ، ونظيره أنه قال « الله أكبر » ولم يقل أنه أكبر من
الشيء الغلابي لأجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذلك هنا .

المسئلة الرابعة : قال سيويه لم يكن لهذه الباء عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب ، فإن
قيل : كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الكسر ثم إنها ليست مكسورة بل مفتوحة ، قلنا : كاف
التشبيه قائم مقام الاسم ، وهو في العمل ضعيف ، أما الحرف فلا وجوده الإيجب هذا الأثر ،
فكان فيه كلاما قويا .

المسئلة الخامسة : الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل) وقد
تكون زائدة وهي على أربعة أوجه : أحدها : للالصاق وهي كقوله (أعوذ بالله) وقوله (بسم
الله) وثانيها للتبعيض عند الشافعي رضى الله عنه ، وثالثها لتأكيد النفي كقوله تعالى (وما ربك
بظلام للعبيد) ورابعها للتعدية كقوله تعالى (ذهب الله بنورهم) أى أذهب نورهم ، وعامسا
الباء بمعنى في قال :

حل بأعدائك ما حل في

أى : حل في أعدائك ، وأما باء القسم ، وهو قوله « بالله » فهو من جنس باء الالصاق

المسئلة السادسة : قال بعضهم : الباء في قوله (وامنحوهم رؤسكم) زائدة والتقدير : وامنحو رؤسكم ، وقال الشافعي رضي الله عنه إنها تفيد التبعيض ، حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الأول أن هذه الباء إما أن تكون لنفوا أو مفيدا ، والأول باطل ؛ لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لنفو في غاية البعد ، وذلك لأن المقصود من الكلام اظهار الفائدة لحمله على اللغو على خلاف الأصل ، ثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكل من قال بذلك قال إن تلك الفائدة هي التبعيض ، الثاني : أن الفرق بين قوله « مسحت يدي المتديل » وبين قوله « مسحت يدي بالمتديل » يكفي في صحة صدقة ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المتديل . الثالث : أن بعض أهل اللغة قال : الباء قد تكون للتبعيض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الإثبات راجعة فثبت أن الباء تفيد التبعيض ، ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تقيد أي مقدار يسمى بعضا ، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس ، وهذا هو قول الشافعي ، والاشكال عليه أنه تعالى قال (فامنحوهم رؤسكم وأيديكم) فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كالفا في التيمم ، وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام ، وله أن يجيب فيقول : مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن عند الشافعي الزيادة على النص ليست فسحا فأوجبنا الاتمام لسائر الدلائل ، وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكفينا بالقدر المذكور في هذا النص .

المسئلة السابعة : فرع أصحاب أبي حنيفة على بقاء الإلصاق مسائل : إحداهما قال محمد في الزيارات : إذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق طليقة الله تعالى لا يقع الطلاق ، وهو كقوله : أنت طالق إن شاء الله ، ولو قال : لمشيئة الله يقع ، لأنه أخرجه مخرج التعليل ، وكذلك أنت طالق بإرادة الله لا يقع الطلاق ، ولو قال لإرادة الله يقع ، أما إذا قال : أنت طالق يعلم الله أول لم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ، ولا بد من الفرق ، وثانها قال في كتاب الإيمان لو قال لامرأته : إن خرجت من هذه الدار إلا يأذي فأنت طالق ، فانها تحتاج في كل مرة إلى اذنه ، ولو قال : إن خرجت إلا أن آذن لك فأذن لها مرة كفى ، ولا بد من الفرق ، وثالثها لو قال لامرأته : طلق نفسك ثلاثا بألف ، فطلقت نفسها واحدة وتمت بثلاث الألف ، وذلك أن الباء هنا عمل على البدلية فيوزع البذل على المبدل ، فصار بإزاء من طلقة ثلاث الألف ، ولو قال : طلق نفسك ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة لأن لفظة « على » كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه تقع واحدة بثلاث الألف .

قلت : وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء .

(ا) قال أبو حنيفة : الثمن إنما يتميز عن الثمن بدخول حرف الباء عليه ، فإذا قال : بعت كذا بكذا ، فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط ، وعلى هذا الفرق بين مسألة البيع الفاسد فاته قال : إذا قال : بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صبح البيع وانعقد فاسدا ، وإذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح ، والفرق أن في الصورة الأولى الخمر بمن ، وفي الصورة الثانية الخمر مثنى ، وجعل الخمر مثنى جازأ أما جملة مثنى فاته لا يجوز .

(ب) قال الشافعي : إذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم ، وعند أبي حنيفة لا يتعين .

(ج) قال الله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) لجعل الجنة ثمنا للنفس والمال .

ومن أصول الفقه مسائل (ا) الباء تدل على السببية قال الله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله) ههنا الباء دلت على السببية ، وقيل : إنه لا يصح لأنه لا يجوز إدخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب .

(ب) إذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية ، لا بد من بيانه .

(ج) الباء في قوله « سبحانك اللهم وبحمدك » لا بد من البحث عنه فإنه لا يدري أن هذه الباء بماذا تتعلق ، وكذلك البحث عن قوله (ونحن نسيح بحمدك) فإنه يجب البحث عن هذه الباء .

(د) قيل : كل العلوم مندرج في الكتب الأربعة ، وعلومها في القرآن ، وعلوم القرآن في الفاتحة ، وعلوم الفاتحة في (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلومها في الباء من بسم الله (قلت) لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب ، وهذا الباء باء الالتصاق فهو يالصق العبد بالرب ، فهو كمال المقصود .

النوع الثالث من مباحث هذا الباب ، مباحث حروف الجر .

فإن هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء ؛ وثانيهما لفظ « من » فنقول : في لفظ « من » مباحث : -

(ا) أنك تقول « أخذت المال من ابنك » فتكسر النون ثم تقول « أغلخت المال من الرجل » فتفتح النون ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة ، وإذا اختلفت الأحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة باختلاف العوامل ، فإنه لا

معنى للمامل إلا الأمر الفاعل على إستحقاق هذه الحركات ، فوجب كون هذه الكلمة معرفة .
(ب) كلمة « من » وردت على وجوه أربعة : إبتداء الغاية ، والتبعض ، والتبيين ، والزيادة
(ج) قال المبرد : الأصل هو إبتداء الغاية ، والبواقي مفرقة عليه ، وقال آخرون : الأصل هو التبعض ، والبواقي مفرقة عليه .

(د) أنكر بعضهم كونها زائدة ، وأما قوله تعالى (يغفر لكم من ذنوبكم) فقد يفترأ أنه يفيد فائدة زائدة فكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ، ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله .

(هـ) الفرق بين من وبين عن لابد من ذكره قال الشيطان (ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم) وفيه سؤالان : الأول : لم خص الأولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن . الثاني : لما ذكر للشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت الإستفادة بلفظ من فقال (أعوذ بالله من الشيطان) ولم يقل عن الشيطان .

النوع الرابع من مباحث هذا الباب : —

(أ) الشيطان مبالغة في السيئة ، كما أن الرحمن مبالغة في الرحمة ، والرجيم في حق الشيطان ضليل بمعنى مفعول ، كما أن الرجيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل ، إذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضى الفرار من الشيطان الرجيم إلى الرحمن الرحيم ، وهذا يقتضى المساواة بينهما ، وهذا ينشأ عنه قول الثوبى الذين يقولون إن الله وإبليس أخوان ، إلا أن الله هو الأخ الكريم الرحيم الفاضل ، وإبليس هو الأخ اللئيم الخسيس المؤذى ، فالماقل يضر من هذا الشرير إلى ذلك الخير .

(ب) الإله هل هو رحيم كريم ؟ فإن كان رحيماً كريماً فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد ، وإن لم يكن رحيماً كريماً فأى فائدة في الرجوع إليه والإستفادة به من شر الشيطان .

(ج) الملائكة في السموات هل يقولون (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) فإن ذكروه قائماً يستمذنون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان .

(د) أهل الجنة في الجنة هل يقولون أعوذ بالله .

(هـ) الأنبياء والصديقون لم يقولون (أعوذ بالله) مع أن الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم في قوله (فبعضك لاغريهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) .

(و) الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم إلا في مجرد الدعوة حيث قال (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم) وأما الإنسان فهو الذى

التي نفسه في البلاء فكانت استمادة الإنسان من شر نفسه أم والزم من استمادته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الام ؟

الكتاب الثاني

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب

الباب الأول في مسائل جارية بحرى المقدمات وفيه مسائل

منه
بسم الله

المسئلة الأولى ، قد بينا أن الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) متعلقة بمضمر ، فنقول : هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما ، وأن يكون فعلا ، وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما ، وأن يكون متأخرا ، فهذه أقسام أربعة ، أما إذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك : أبدأ باسم الله ، وأما إذا كان متقدما وكان اسما فكقولك : ابتداء الكلام باسم الله ، وأما إذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك : باسم الله أبدأ ، وأما إذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك : باسم الله ابتدأ ويجب البحث هنا عن شيئين : الأول : أن التقديم أولى أم التأخير ؟ فنقول كلاهما وارد في القرآن ، أما التقديم فكقوله (باسم الله مجراها ومرساها) وأما التأخير فكقوله (اقرأ باسم ربك) وأقول : التقديم عندى أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات يستحق السبق ، في الذكر ، الثانى : قال تعالى (هو الأول والآخر) وقال (الله الأمر من قتل ومن بعد) ، الثالث : أن التقديم فى الذكر أدخل فى التنظيم ، الرابع : أنه قال : (إياك نعبد) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فوجب أن يكون فى قوله (بسم الله) كذلك ، فيكون التقدير باسم الله ابتدئ ، الخامس : سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميمنى مع الاستاذ أبى القاسم التشيرى فقال الاستاذ التشيرى : المحققون قالوا ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذلك مقام المريدن أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ، قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان الملم ، ومعلوم أن برهان الملم أشرف ، وإذا ثبت هذا فن أخمر الفعل أولا فكأنه انتقل من رؤية فعله إلى رؤية وجوب الاستمادة باسم الله

ومن قال (بسم الله) ثم أختار الفعل ثانياً فكانه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه إلى أحوال نفسه .

المسئلة الثانية : إضمار الفعل أولى أم اختيار الاسم ، قال الشيخ أبو بكر الرازي : نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمر هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) والتقدير قولوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكذلك قوله : (بسم الله الرحمن الرحيم) التقدير قولوا بسم الله ، وأقول : لغائل أن يقول : بل إضمار الاسم أولى ، لأننا إذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا إخباراً عن كونه مبدأ في ذاته بجميع الحوادث وغالغالب جميع الكائنات ، سواء قاله قائل أولم يقله ، وسواء ذكره ذاكر أو لم يذكره ، ولا شك أن هذا الاحتمال أولى ، وتام الكلام فيه بحجي في بيان أن الأولى أن يقال قولوا الحمد لله أو الأولى أن يقال الحمد لله ؛ لأنه إخبار عن كونه في نفسه مستحقاً للحمد سواء قاله قائل أو لم يقله .

المسئلة الثالثة : الجبر يحصل بشيئين : أحدهما بالحرف كما في قوله : « بسم » والثاني بالإضافة كما في « الله » من قوله : « بسم الله » وأما الجبر الحاصل في لفظ « الرحمن الرحيم » فأنما حصل ليكون الوصف تابياً للوصوف في الاعراب ، فهنا أبحاث : أحدها أن حروف الجر لم اقتضت الجر ؟ وثانيها أن الإضافة لم اقتضت الجر ؟ وثالثها : أن اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الإضافة ، وربما أن الإضافة على كم قسم تقع ، قالوا إضافة الشيء إلى نفسه محال ، فبقي أن تقع الإضافة بين الجزء والكل ، أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه ، أما القسم الأول فنحو « باب حديد ، وغاتم ذهب » لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب ، وأما القسم الثاني فكقولك « غلام زيد » فإن المضاف إليه مغاير للمضاف بالكلية ، وأما أقسام النسب والإضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد ؛ فإن أنواع النسب غير متناهية .

المسئلة الرابعة : كون الاسم اسماً للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطاحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لتلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى .

المسئلة الخامسة : قال أبو عبيد : ذكر الاسم في قوله : « بسم الله » صلة زائدة ، والتقدير بالله قال ، وإنما ذكر لفظة الاسم : إما للتبرك ، وإما ليكون فرقاً بينه وبين القسم ، وأقول

والمراد من قوله « بسم الله » قوله ابدؤا بسم الله ، وكلام أبي عبيد ضعيف ؛ لأننا لما أمرنا بالابتداء بهذا الأمر إنما يتناول فلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، فوجب أن يكون المراد ابتداء بذكر الله ، والمراد ابتداء بسم الله ، وأيضا فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار ، واسمه أشرف الأسماء ، فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار ، وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء ، وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة .

الباب الثاني

ما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة : —

المسئلة الأولى : أجمعوا على أن الوقف على قوله « بسم » ناقص فيجب ، وعلى قوله « بسم الله » أو على قوله « بسم الله الرحمن » كاف صحيح ، وعلى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » تام واعلم أن الوقف لا بد وأن يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة ، وهو أن يكون ناقصا ، أو كافيا أو كاملا ، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص ، والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا ، والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما .

ثم نقائل أن يقول : قوله « الحمد لله رب العالمين » كلام تام ، إلا أن قوله « الرحمن الرحيم ملك » متعلق بما قبله ، لأنها صفات ، والصفات تابعة للوصفات ، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم يقولوا بسم الله الرحمن آية ؟ ثم يقولوا الرحمن آية ثانية ، وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحمن آية مستقلة ، فهذا الاشكال لا بد من جوابه .

المسئلة الثانية : أطبق القراء على ترك تنظيظ اللام في قوله « بسم الله » وفي قوله « الحمد لله » والسبب فيه أو الانتقال من الكسرة إلى اللام المخففة ثقيل ؛ لأن الكسرة توجب التسفل ، واللام المخففة حرف مستعمل ، والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل ، وإنما استحسنا نفعيم اللام وتنظيظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله (الله لطيف بعباده قل هو الله أحد) وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) .

المسئلة الثالثة : قالوا المقصود من هذا التنغيم أمران : الأول : الفرق بينه وبين لفظ اللادة

الوقف على
كلمات البسة

كلام الجلاة

في الذكر ، الثاني أن التفعيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم ، الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان ، وأما هذه اللام المغلظة فأنما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب ، وأيضاً جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك ، فهنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه ، وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه ، فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم .

المسئلة الرابعة : نقائل ان يقول : نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء ، وكنسبة السين إلى الصاد ، فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان ، ثبت أن نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء ، وكنسبة السين إلى الصاد ، ثم انا رأينا أن القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر ، وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضاً أن يقولوا : اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر ، وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق .

حكم الادغام المسئلة الخامسة : تشديد اللام من قولك « الله » للادغام فانه حصل هناك لامان الأولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الأصل وهي متحركة ، وإذا التقى حرفان مثلاً من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكناً والثاني متحركاً أدغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين أو كلمة واحدة ، أما في الكلمتين فكان في قوله (فادبحتم تجارتهم ، وما بكم من نعمة ، ما لهم من الله) وأما في الكلمة الواحدة فكان في هذه الكلمة .

واعلم أن الألف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثاين ، فامتنع الادغام لهذا السبب ، وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلاً كان الادغام جائزاً .

المسئلة السادسة : لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة ، وهي أن لام التعريف ولام الأصل من لفظة « الله » اجتماعاً أدغم أحدهما في الثاني ، فسقط لام المعرفة وبقى لام افضلة الله ، وهذا كالنتيجه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفيت وبطلت ، وبقى المعروف الاذلى كما كان من غير زيادة ولا نقصان .

مسئلة السابعة : لا يجوز حذف الألف من قولنا : الله في اللفظ ، وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه ، قال بعضهم : —

أقبل سيل جاء من عند الله بمجود جود الجنة المنفله

انتهى ، ويتفرع على هذا البحث مسائل في الثريمة : إحداهما : أنه عند الحلف لو قال به فهل ينقد بمنته أم لا قال بعضهم : لا ؛ لأن قوله به اسم للوطبة فلا ينقد العين ، وقال آخرون ينقد العين به لأنه بحسب أصل اللفظ جاز ، وقد نوى به الحلف فوجب أن تنقد وثانها : لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك أم لا ، وثالثها : لو ذكر قوله « الله » في قوله « الله أكبر » هل تنقد الصلاة به أم لا ؟ .

المسئلة الثامنة : لم يقرأ أحد الله بالامالة إلا قتيبة في بعض الروايات انتهى .

المسئلة التاسعة : تشديد الراء من قوله « الرحمن الرحيم » لأجل إدغام لام التعريف في الراء ، ولا خلاف بين القراء في لزوم إدغام لام التعريف في اللام ، وفي ثلاثة عشر حرفاً سواء هي : الصاد ، والضاد ، والسين ، والشين ، والذال ، والراء ، والزاي ، والطاء ، والظاء ، والتاء ، والثاء ، والنون ، انتهى . كقوله تعالى (التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والتناهون عن المنكر) والعللة الموجبة لجواز هذا الإدغام قرب المخرج ، فإن اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجا من طرف اللسان وما يقرب منه ، فحين الإدغام ، ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله : (العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف) كلها بالأظهار ، وإنما لم يحذف الإدغام فيما بعد المخرج ، فإنه إذا بعد مخرج الحرف الأول عن مخرج الحرف الثاني قل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر ، بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجهما ، لأن التمييز بينهما مشكل صعب .

المسئلة العاشرة : أجمعوا على أنه لا يمال لفظ « الرحمن » وفي جواز إمالته قولان لأحويين أحدهما : أنه يجوز ، ولعله قول سيوية ، وعلة جوازه انكسار التثنية بعد الألف ، والقول الثاني : وهو الاظهر عند النحويين ، أنه لا يجوز .

المسئلة الحادية عشرة : أجمعوا على أن إعراب « الرحمن الرحيم » هو الجر لكونهما صفتين للبرور الأول إلا أن الرفع والنصب جازان فيهما بحسب النحو ، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم ، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعني الرحمن الرحيم .

النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط ، وفيه مسائل : —

المسئلة الأولى : طولوا الباء من « بسم الله » وما طولوها في سائر المواضع ، وذكروا ما يتعلق باليسمة قراءة وكتابة في الفرق وجهين : الأول : أنه لما حذفت ألف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها

على الألف المحذوفة التي بعدها، ألا ترى أنهم لما كتبوا (اقرأ باسم ربك) بالألف ردوا الباء إلى صفتها الأصلية، الثاني : قال القتيبي، إنما طولوا الباء لأنهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله إلا بحرف منظم، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه : طولوا الباء، وأظهروا السين، ودوروا الميم تمطياً لكتاب الله.

المسئلة الثانية : قال أهل الإشارة والباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستمكت، فترجى أن القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويمسك شأنه.

المسئلة الثالثة : حذفوا ألف « اسم » من قوله « بسم الله » وأثبتوه في قوله (اقرأ باسم ربك) والفرق من وجهين : الأول : أن كلمة « باسم الله » مذكورة في أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال، فلأجل التخفيف حذفوا الألف، بخلاف سائر المواضع فإن ذكرها قليل، الثاني : قال الخليل : إنما حذفت الألف في قوله « بسم الله » لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت في الخط، وإنما لم تسقط في قوله (اقرأ باسم ربك) لأن الباء لا تنوب عن الألف في هذا الموضع كما في (بسم الله) لأنه يمكن حذف الباء من (اقرأ باسم ربك) مع بقاء المعنى صحيحاً، فإنك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى، أما لو حذفت الباء من « بسم الله » لم يصح المعنى فظهر الفرق.

المسئلة الرابعة : كتبوا لفظة الله بلامين، وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة، مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الألسنة، وفي لزوم التعريف، والفرق من وجوه : الأول أن قولنا « الله » اسم معرب متصرف تصرف الأسماء، فأبقوا كتابته على الأصل، أما قولنا « الذي » فهو مبنى لأجل أنه ناقص؛ لأنه لا يفيد إلا مع صلة فهو كعض الكلمة، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنيًا، فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم « والذان » بلامين، لأن التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف، فإن الحرف لا يثنى.

الثاني : أن قولنا « الله » لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله إله، وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي.

الثالث : أن تقخير ذكر الله في اللفظ واجب، فكذا في الخط، والحذف يناق التقيق وأما قولنا « الذي » فلا تقخير له في المعنى فتركوا أيضاً تقخيجه في الخط.

المسئلة الخامسة : إنما حذفوا الألف قبل الهاء من قولنا « الله » في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة ، وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة .

المسئلة السادسة : قالوا : الأصل في قولنا « الله » الاله ، وهي ستة حروف ، فلما أبدلوه بقولهم « الله » بقيت أربعة أحرف في الخط : همزة ، ولامان ، وهاء ؛ فاهمزة من أقصى الخلق واللام من طرف اللسان ، والهاء من أقصى الخلق ، وهو إشارة إلى حالة عجيبة ، فإن أقصى الخلق مبدأ التلفظ بالحروف ، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذي هو في داخل الخلق ، وعمل الروح ، فكذلك العبد يتدنى من أول حالته التي هي حالة التكرة والجهالة ، و يترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية ، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي إلى الفناء في بحر التوحيد ، فهو إشارة إلى ما قيل : النهاية رجوع إلى البداية .

المسئلة السابعة : إنما جاز حذف الألف قبل النون من « الرحمن » في الخط على سبيل التخفيف ، ولو كتب بالألف حسن ، ولا يجوز حذف الياء من الرحمن ، لأن حذف الألف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس ، بخلاف حذف الياء من الرحمن .

الباب الثالث

من هذا الكتاب في مباحث الاسم ، وهي نومان

أحدهما : ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم ، والثاني : ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم .

النوع الأول : وفيه مسائل :—

المسئلة الأولى : في هذا اللفظ لفتان مشهورتان ، تقول العرب : هذا اسمه وسمه ، قال : لئان الاسم باسم الذي في كل سورة سمه .

وقيل : فيه لفتان غيرهما سم وسم ، قال الكسائي : إن العرب تقول تارة اسم بكسر الألف وأخرى بضمه ، فإذا طرخوا الألف قال الذين لغتهم كسر الألف سم ، وقال الذين لغتهم ضم الألف سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سمأ يسمى قال اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ، وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه .

المسئلة الثانية : أجمعوا على أن تصغير الاسم سمي وجمه أسما، وأسامى .

المسئلة الثالثة : في اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ماعلاه حتى ظهر ذلك الشيء به ، وأقول : اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرفة ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه ، وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمة ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للسمى ، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسما وجمه أوساما .

المسئلة الرابعة : الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم ، ثم حذف منه الواو ، ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالمدة والصفة والزنة ، أصله الوعد والوصف والوزن ، أسقط منها الواو ، وزيد فيها الهاء ، وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو الدلو ، فلهم قولان : الأول : أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى ، والامر فيه اسم : كقولنا ادع من دعوت ، أو اسم مثل ارم من رميت ، ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب ، وأخرجوها عن حد الافعال ، قالوا : وهذا كما سموا البعير يعمل ، وقال الاخفش : هذا مثل الآن فإن أصله آن يبين إذا حضر ، ثم أدخلوا الالف واللام على الماضى من فعله ، وتركوه مفتوحا ، والقول الثانى : أصله سمو مثل حر ، وإنما حذف الواو من آخره استقلالاً لتماقب الحركات عليها مع كثرة الدوران ، وإنما أعربوا الميم لأنها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها ، وإنما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بنى حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك ، فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال ، وإنما أدخلت همزة في أوله لان الابتداء بالسكن محال ، فاحتاجوا إلى ذكر ما يتبدأ به ، وإنما خصت همزة بذلك لأنها من حروف الزيادة .

النوع الثانى من مباحث هذا الباب ، المسائل العقلية : —

فقول : أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه ، فقد تقدم ذكره في أول هذا الكتاب وبقي هنا مسائل : —

المسئلة الأولى : قالت الحشوية والكرامية والأشعرية : الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة : الاسم غير المسمى ونفس التسمية ، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية .

وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة : وهى أن قول القائل « الاسم

مسائل الاسم
العقلية

هل هو نفس المسمى أم لا ، يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو ، وأن المسمى ماهو ، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا ، فنقول : إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة ، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها ، وتلك الحقائق بأعيانها ، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى ، والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا ، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى ، وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين الشيء ، وهذا وإن كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث ، ثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجرى بجرى العبث .

المسئلة الثانية : نعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفيا دقيقا ، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم إسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى ، إلا أن فيه إشكالا ، وهو أن كون الاسم إسما للمسمى من باب الاسم المضاف ، وأحد المضافين لا بد وأن يكون متغيرا للآخر :

المسئلة الثالثة : في ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى ، وفيه وجوه : —

الأول : أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما ، فان قولنا « المعدوم منفي » معناه سلب لاثبوت له ، والالفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونقي صرف ، وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعا لها أسماء معينة ، وبالجملة ثبت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة .

الثاني : أن الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالأسماء المترادفة ، وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة ، وذلك أيضا يوجب المغايرة .

الثالث : أن كون الاسم إسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والملوكية ، وأحد المضافين متغير للآخر ولقاتل أن يقول : يشكل هذا بكون الشيء طالما بنفسه .

الرابع : الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية ، والمسمى قد يكون باقيا ، بل يكون واجب الوجود لذاته .

الخامس : أنا إذا تلفظنا بالنار والتلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا ، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في السنتنا النار والتلج ، وذلك لا يقوله عاقل .

السادس : قوله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وقوله صلى الله عليه وسلم « إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً ، فبهنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد ، وهو الله عز وجل .

السابع : أن قوله تعالى (بسم الله) وقوله (تبارك اسم ربك) في هذه الآيات يقتضى إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة الشيء إلى نفسه محال .

الثامن : أنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله ، وبين قولنا اسم الاسم ، وبين قولنا الله ، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى .

التاسع : أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول : الله اسم عربي ، وخذائى اسم فارسي ، وأما ذات الله تعالى فنزهه عن كونه كذلك .

العاشر : قال الله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فلا اسم آلة الدعاء ، والدعوى هو الله تعالى ، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذى يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة .

واحتمى من قال الاسم هو المسمى بالنص ، والحكم ، أما النص فقوله تعالى (تبارك اسم ربك) والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف ، وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال : زينب طالق ، وكان زينب إسماء لإمرأته وقع عليها الطلاق ، ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة ، فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها .

والجواب عن الأول أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزهاً عن التناقض والآفات ، فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب .

وعن الثاني أن قولنا زينب طالق معناه أن الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق ، فلهذا السبب وقع الطلاق عليها .

المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم ، والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة ، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته ، وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة . والفرق بينهما معلوم بالضرورة .

المسئلة الخامسة : قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعاني تستلزم ذكر الألفاظ

الاسم اسبق
من الفعل وخفا

الدالة على ارتباط بعضها ببعض ، فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف ، فأما الأفعال والأسماء فأيهما أسبق ؟ الأظهر أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ، ويدل عليه رجوه : —

الأول : أن الاسم لفظ دال على الماهية ، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ من الأشياء في زمان معين ، فكان الاسم مفردا والفعل مركبا ، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة ، فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ .

الثاني : أن الفعل يحتاج للتلفظ به إلا عند الاستناد إلى الفاعل ، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل ، فلي هذا الفاعل غنى عن الفعل ، والفعل محتاج إلى الفاعل ، والغنى سابق بالرتبة على المحتاج ، فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر .

الثالث : أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد ، وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر ، أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البقة ، بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يقد البتة ، فلعنا أن الاسم متقدم بالرتبة ، على الفعل ، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع .

المسئلة السادسة : قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي ، وقد يكون اسما لشيء من جنس اسم الجنس على الحق ورضا
اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة العقلية كالعالم والقادر ، والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات ، لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب .

المسئلة السابعة : يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها ؛ لأننا لا نعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها ، والمعرف معلوم قبل المرفوع والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر .

المسئلة الثامنة في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات : اعلم أنها تسعة ، فأولها الاسم الواقع على الذات ، وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا العبدان انه جسم وجوهر ، وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء انه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ، ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشيء انه معلوم ومفهوم ومدكور ومالك وعملوك ، وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وقدير وقولنا انه سليم عن الآفات حال

عن المخالفات ، وسادها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء أنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ، وسادها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا : قادر لا يهيج عن شيء وعالم لا يحمل شيئاً . وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فإنه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقاً على غيره وهو صفة إضافية والثاني أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ، ومثل القويم فإن معناه كونه قائماً بنفسه مقوماً لغيره بقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه ، والأول سلب ، والثاني إضافة ، وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافة وسلبية ، فهذا هو القول في تقسيم الأسماء ، وسواء كان الاسم اصفاً قه سبوحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحادثات فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه .

المسئلة التاسعة في بيان أنه هل تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ اعلم أن الخوض في هذه المسئلة مسبق بمقدمات عالية من المباحث الالهية .

المقدمة الأولى : أنه تعالى مخالف لحلقه ، لذاته المخصوصة لا لصفة ، والدليل عليه أن ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لحلقه فهو المطلوب ، وإن كانت مساوية لسائر الذوات لحيث تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وأن يكون لصفة زائدة ، فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة إن لم يكن الأمر البتة لحيث لازم رجحان الجائز لا مرجح ، وإن كان الأمر آخر لازم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان ، فإن قيل : هي قولنا فهذا يقتضي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال .

المقدمة الثانية : أنا نقول : إنه تعالى ليس بحسب ولا جوهر ، لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلب ، وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمنايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة ، وأيضاً فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالية ، لأن المفهوم من القادرية والعالية مفهومات إضافية ، وذاته ذات قائمة بنفسها ، والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارية النسبية والإضافية معلوم بالضرورة .

المقدمة الثالثة : في بيان أنا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ، ويدل عليه وجوه : -
الأول : أنا إذا رجعتنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحداً . و

أربعة : إما العلم بكونه موجودا ، وإما العلم بدوام وجوده ، وإما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبار السلبية ، وإما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبار الاضافية ، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة ؛ فإنه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده ، وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده ، وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية ، وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة ، ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر .

الثاني : أن الاستقراء التام يدل على أننا لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من طرق أمور أربعة : أحدها الأشياء التي أدركتها بأحدى هذه الحواس الخمس ، وثانيها الأحوال التي ندرکها من أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والمطش والفرح والغم ، وثالثها الأحوال التي ندرکها بحسب عقولنا مثل علنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان ، ورابعها الأحوال التي يدرکها العقل والخيال من تلك الثلاثة ، فهذه الأشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندرکها من حيث هي هي ، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق .

الثالث : أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية والعلم بالعلة للعلم بالمدلول ، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة ، وهذا معدوم فذاك معدوم ، فثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر .

المقدمة الرابعة : في بيان أنها وإن لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم .
المقدمة الخامسة : في بيان أن البشر وإن امتنع في عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة أو في حق فرد من أفرادهم ؟ الانصاف أن هذه المباحث صعبة ، والعقل كالمأجر القاصر في الوفاء بها كما ينبغي ، وقال بعضهم : عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية ، والحق تعالى غير متناه ، والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي ولأن أعظم الأشياء هو الله تعالى ، وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى ، وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم ، فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله .

المقدمة السادسة : اعلم أن معرفة الأشياء على نوعين : معرفة عرضية ، ومعرفة ذاتية : أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علنا بأنه لا بد له من بان ، فأما أن ذلك الباني كيف كان في ماهيته ، وأن حقيقته من أى أنواع الماهيات ، فوجود البناء لا يدل عليه ، وأما

المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين يبصرنا ، وعرفنا الحرارة بلسنا ، وعرفنا الصوت بسمنا ، فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة ، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية ، إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية إنما الذي نفيته الآن هو المعرفة الذاتية ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط .

المقدمة السابعة : اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو — أعنى ذلك النوع الذى سميناه بالمعرفة الذاتية — يقع فى الشاهد على نوعين : أحدهما : العلم ، والثانى : الابصار ، فإنا إذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فإنا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين ، فإلمنا أن العلم غير ، وأن الابصار غير ، إذا عرفت هذا فنقول : بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل اتلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما فى الشاهد من العلم والابصار ؟ هذا أيضا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه ، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثانى الابصار فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة ؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة ، فهذا هو الكلام فى هذه المقدمات .

المسئلة العاشرة : فى أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ قل عن قدماء الفلاسفة انكاره ، قالوا : والدليل عليه أن المراد من وضع الاسم الإشارة بذكره إلى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى ، فإذا ثبت أن أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق فى وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة ، ثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود ، فعند هذا قالوا : إنه ليس لتلك الحقيقة اسم ، بل له لوازم معرفة ، وتلك اللوازم هى أنه الأزل الذى لا يزول ، وأنه الواجب الذى لا يقبل الدم ، وأما الذين قالوا إنه لا يتمتع فى قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقرين عن عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك لحينئذ لا يتمتع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ، ثبت أن هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة .

المسئلة الحادية عشرة : بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء ، وذلك الذكرا أشرف الأذكار ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم ، وشرف الذكرا بشرف الذكور ، فإنا كان ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات

كان العلم به أشرف العلوم ، وكان ذكر الله أشرف الأذكار ، وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الألسنة ، وهو اسم الله الأعظم ، ولو اتفق الملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبد أن يعطيه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات .

المسئلة الثانية عشرة : القائلون بأن الاسم الأعظم موجود اختلقوا فيه على وجوه : — اسم الله الأعظم الأول : قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا (ذو الجلال والاكرام) وورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام «أظنوا ياذا الجلال والاكرام» وهذا عندى ضعيف ، لأن الجلال إشارة إلى الصفات السلبية ، والإيكرام إشارة إلى الصفات الإيجابية ، وقد عرفت أن خفيته المخصوصة مغيرة للسلوب والإضافات .

والقول الثانى : قول من يقول أنه هو (الحى القيوم) لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى ابن كعب : ما أعظم آية في كتاب الله تعالى ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) فقال «لينك العلم أباً المنذر » وعندى أنه ضعيف ، وذلك لأن الحى هو الإدراك الفعال ، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنه صفة ، وأما القيوم فهو مبالغة في القيام ، ومعناه كونه قائماً بنفسه نقوماً لغيره ، فكونه قائماً بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره ، وكونه مقوماً لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة ، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم .

القول الثالث : قول من يقول : أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ، ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم ؛ لأن ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان ، وعندى أن هذا أيضاً ضعيف لأننا بينا أن الأسماء منقسمة إلى الأقسام التسعة ، وبيننا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها ، وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه إلى الإنكار . القول الرابع : أن الاسم الأعظم هو قولنا « الله » وهذا هو الأقرب عندى لأننا نتقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجرى بجرى اسم العلم في حقه سبحانه ، وإذا كان كذلك كان دالاً على ذاته المخصوصة .

المسئلة الثالثة عشرة : أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال ، لأن هذا إنما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الأجزاء وذلك في حق الله محال ، لأن كل مركب فانه محتاج إلى جزء ، وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن ، ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته ، فلا

يكون ممكنا لذاته امتنع أن يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا لممتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته .

المسئلة الرابعة عشرة : اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا ، قد ذكرنا لإختلاف الناس فيه ، وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أقننا البرهان القاطع على إمتناع حصوله في حق الله تعالى ، فبقيت الأقسام السبعة فنقول : أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة إما أن تكون هي الوجود وإما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود ، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ، ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام والله الهادى .

الباب الرابع

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت أن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (الأول) الأسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل : —

مسئلة الأولى : أطبق الأكثرون على أنه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جميع ابن صفوان أن ذلك غير جائز ، أما حجة الجمهور فوجوه : —

الحجة الأولى : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) وهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء ، فإن قيل : لو كان الكلام مقصورا على قوله (قل الله) لكان دليلكم حسنا ، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى (قل الله شهيد بيني وبينكم) وهذا كلام مستقل بنفسه ، ولا تعلق له بما قبله ، وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا : لما قال (أى شيء أكبر شهادة) ثم قال (قل الله شهيد بيني وبينكم) وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله (أى شيء أكبر شهادة) وحينئذ يلزم المقصود .

الحجة الثانية : قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، ولو لم تكن ذاته شيئا لما جاز إستثناؤه عن قوله (كل شيء هالك) وذلك يدل على أن الله تعالى مسمى بالشيء .

الحجة الثالثة : قوله عليه السلام في خبر عمران بن الحصين « كان الله ولم يكن شيء غيره » وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى .

الحجة الرابعة : روى عبد الله الأنصارى في الكتاب الذى سماه بالفاروق عن عائشة رضى الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من شيء أخير من الله عز وجل »

الحجة الخامسة : أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، وذات الله تعالى كذلك ، فيكون شيئاً .

واحتج بهم بوجوه : الحجة الأولى : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وكذلك قوله (وهو على كل شيء قدير) فهذا يقتضى أن يكون كل شيء مخلوقاً ومقدوراً ، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ، ينتج أن الله سبحانه وتعالى ليس بشيء . فان قالوا ان قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله : (وهو على كل شيء قدير) عام دخله التخصيص ، قلنا الجواب عنه من وجهين : الأول أن التخصيص خلاف الأصل ، والدلائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر ، الثاني أن الأصل في جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون إلاكثر مقام الكل ، فلذلك السبب جواز دخول التخصيص في العموميات ، إلا أن اجراء إلاكثر مجرى الكل إنما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيراً قليلاً القدر فيجعل وجوده كعدمه ، ويحكم على الباقي بحكم الكل ، ثبت أن التخصيص إنما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرف هذا فنقول : ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجلها هو الله تعالى ، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص ، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال .

الحجة الثانية : قوله تعالى (ليس كمثل شيء) وهو السميع البصير) حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه ، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء . ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء ، فان قالوا ان الكاف زائدة ، قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعيب وباطل ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل ، ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس يباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال .

الحجة الثالثة : لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والمظلة والمدح والثناء ، واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى : أما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر ، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء ، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلًا في أخس الأشياء . وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال ، وأما قولنا : ان اسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال ، فالدليل عليه قوله تعالى (وهه الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائهم) والاستدلال بالآية أن كونه الاسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة ، فإذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن

الانتم حسنا ثم انه تعالى امرنا بأن ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعد ذلك (وذروا الذين يلحدون في أسمائهم) وهذا كالتنبية على أن من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد أخذ في أسماء الله . فتصير هذه الآية دالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالاسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح ، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب .

الحجة الرابعة : أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء ، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة ، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم ، بل نقل عنهم أنهم كانوا يقولون : يا منشيء الأشياء ، يا منشيء الأرض والسماء .

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع في المعنى ، وهذا في غاية البعد ، فانه لا نزاع في أن الله تعالى موجود وذات وحقيقة ، إنما النزاع في أنه هل يجوز إطلاق هذا اللفظ عليه ، فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ، ولا يجرى بسببه تكفير ولا فسق ، فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط .

المسئلة الثانية : في بيان أنه هل يجوز إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى ؟ اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوqa بمقدمة ، وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما : أن يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ، ومتى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لا حالة المدرك والمشعور به ، والثاني : أن يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه ، واعلم أن بين الأمرين فرقا ، وذلك لأن كونه معلوم الحصول في الأعيان يتوقف على كونه حاصلا في نفسه ، ولا ينكس ، لأن كونه حاصلا في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في الأعيان ؛ لانه يتمتع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لاحد ، بقى ههنا بحث ، وهو أن لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا إلى حصول الشيء في نفسه ، أو الامر فيه بالعكس ، أو وضعا معا ؟ فنقول : هذا البحث لفظي ، والأقرب هو الاول ، لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ للمعنى الشعور والادراك سابقا على وضع الحصول الشيء نفسه .

إطلاق لفظ
الموجود على الله

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين : أحدهما : كونه معلوما مشعورا به ، والثاني : كونه في نفسه ثابتا متحققا ، أما بحسب المعنى

الأول قد جاء في القرآن قال الله تعالى: (لوجدوا الله) ولفظ الوجود هنا بمعنى الوجدان والعرافان، وأما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن.

فان قالوا: لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق إذ لو كان عدما محضا لما كان الأمر كذلك.

فقول: هذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت؛ لما ثبت أن المعلوم قد يكون معلوما، والثاني: أنا بينا أن هذا البحث ليس إلا في اللفظ، فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر، ثم نقول: ثبت باجماع المسلمين إطلاق هذا الاسم فوجب القول به.

فان قالوا: ألسنتم قلتم إن اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء، ولفظ الموجد لا يفيد ذلك؟

قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع، وأيضا فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه، وبينا من وجوه: الأول: أنه عند قوم يقع لفظ الشيء على المعلوم كما يقع على الموجود، أما الموجود فانه لا يقع على المعلوم البتة، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أول. الثاني: أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء، لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلهيته صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به عند كل عقل، فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه، فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء.

مضى قولنا
ذات الله

المسئلة الثالثة: في الذات: روى عبد الله الأنصاري المروى في الكتاب الذي سماه بالفاروق أخبارا تدل على هذا اللفظ: أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن من أعظم الناس أجرا الوزير الصالح من أمير يطيعه في ذات الله» وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن إبراهيم لم يكذب إلا في ثلاث ثنتين في ذات الله» وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا عليا فانه كان محشوشا في ذات الله» ورابعها عن أبي ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل؟ قال «أن تجاهد نفسك وهواك في ذات الله» وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن للشيطان مصاديق وغلوجا منها البطر بأنهم الله، والفخر ببطاه الله، والكبر على عباد الله، واتباع الهوى في غير ذات الله»

وأقول: إن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكراً قيل إنه ذو ذلك الأمر، وإن كان مؤنثاً قيل إنها ذات ذلك الأمر، فهذه اللفظة وضعت لإفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الإضافة، إذا عرفت هذا فنقول: إنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية، وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية، بل لا بد وأن تنتهي إلى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بما هيته، وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات، فنقلنا «إنها ذات كذا وكذا» إنما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها، فلذا السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة، ولما كان الحق تعالى قيوماً في ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا، وأما الأخبار التي روينها عن الأنصارى المروى فإن شيئاً منها لا يدل على هذا المعنى؛ لأنه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته، وإنما المراد منه طلب رضوان الله، ألا ترى أنه قال: «لم يكذب إبراهيم إلا في ثلاث ثنتين في ذات الله» أي: في طلب مرضاه الله، وهكذا الكلام في سائر الأخبار.

أخلاق لفظ
النفس على الله

المسئلة الرابعة: في لفظ النفس، وهذا اللفظ وارد في القرآن، قال تعالى: (تعلم ما في نفسي، ولا أعلم ما في نفسك) وقال: (ويحذركم الله نفسه) وعن عائشة قالت: كنت نائمة إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم فقدته، فطلبت، فوجدت يدي على قدميه وهو ساجد، وهو يقول: «اللهم إني أعوذ برضائك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يقول الله تعالى: أنا مع عبدي حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسي ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملته، وأن تقرب مني شيراً تقربت منه فرأعا، وإن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، وإن جاءني بمشي جئتني أهول» والخبر الثالث عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي» والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس أحد أحب إليه المدح من الله تعالى، ومن أجل ذلك مدح نفسه، وليس أحد أغبر من الله، ومن أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك أزل الكتاب وأرسل الرسل». الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن

التي صلى الله عليه وسلم عليها هذا التسييح : سبحان الله وبحمده ، عدد خلقه ، ومداد كلماته ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه . الخبر . السادس : روى أبو ذر عن النبي عليه الصلاة والسلام عن الله سبحانه وتعالى أنه قال : « حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا » . وتسام الخبر مشهور . الخبر السابع : عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره) ثم أخذ يمجّد الله نفسه : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا العزيز أنا الكريم ، فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه . الخبر الثامن : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى : أنت الذى أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة ، قال آدم : أنت الذى اصطفاك الله برسائه ، واصطنمك لنفسه ، وأنزل عليك التوراة ، فهل وجدت كتبته على قبل أن يخلقني ؟ قال : نعم ، قال لحج آدم موسى ثلاث مرات « الخبر التاسع : عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : هذا دين ارتضيته لنفسى ، وإن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق ، فأكرموه بهما » . الخبر العاشر : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه أنه قال : « من أهان لى ولينا فقد بارزنى بالمحاربة ، فلا أبالي فى أى واد من الدنيا أهلكه ، وأقذفه فى جهنم ، وما ترددت فى نفسى فى قضاء شيء قضيت تردى فى قبض عيذى المؤمن ؛ يكره الموت ولا بد له منه وأكره مسامته » . الخبر الحادى عشر : عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن : اللهم إني عبدك وابن عبدك ، وابن أمك ، ناصيتي بيدك ، ماض فى حكمك ، عدل فى قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك - أن تجعل القرآن ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب همي وغمي ، إلا أذهب الله همه وغمه ، وأبدله مكان حزنه فرحا » . الخبر الثانى عشر : عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى بعثى رحمة للعالمين وأن أكسر الممازف والأصنام ، وأقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خرا ثم لم يبق إلى الله تعالى منه إلا سقاء الله تعالى من طينة الخبال « فقال : قلت : يا رسول الله ، وما طينة الخبال ؟ قال : « صديد أهل جهنم » .

نفس الشيء .
ذاته وحقيقته

واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشيء ، وحقيقته ؛ وهويته ، وليس عبارة عن الجسم المركب من الأجزاء ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن محدث ، وذلك

على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه .

المسئلة الخامسة : في لفظ الشخص ، عن سعد بن عباد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا شخص أغير من الله ، ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا شخص أحب إليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ، ولا شخص أحب إليه المدح من الله » .

واعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخيص وحجمية ، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتبارها بمتاز عن غيره .

المسئلة السادسة : في أنه هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض) وأما الأخبار فروى أنه قيل لعبد الله بن عمر : نقل عنك أنك تقول الشقي من شقي في بطن أمه ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله خلق الخلق في ظلمة ، ثم أتى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور شيء ، فقد إهتدى ، ومن أخطأ فقد ضل » فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى .

هل يقال
نور النور ؟

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل . ويدل عليه وجوه : الأول : أن النور إما أن يكون جسما أو كيفية في جسم ، والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة ، وجل الإله عن أن يكون محدثا . الثاني : أن النور تضاده الظلمة ، والإله منزّه عن أن يكون له ضد . الثالث : أن النور يزول ويحصل له أفول ، والله منزّه عن الأفول والزوال ، وأما قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) لجوابه أن هذه الآية من المتشابهات ، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية ، وأيضا فإنه تعالى قال عقيب هذه الآية (مثل نوره) فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى ماله ، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور ، بل هو خالق النور .

يقى أن يقال : فما المقضى لحسن إطلاق لفظ النور عليه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : قرأ بعضهم (لله نور السموات والأرض) وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة ، والثاني : أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخافئها ؛ فهذا التأويل حسن لإطلاق النور عليه . والثالث : أن بحكمته حصلت مصالح العالم . وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ، ومن كان ناظما للصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور ، يقال : فلان نور هذه البلد ، إذا كان موصوفا بالصفة المذكورة . والرابع : أنه هو الذي تفضل على عباده بالآيمان والهداية والمعرفة ، وهذه الصفات من جنس الأنوار ، ويدل عليه القرآن والأخبار : أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية (نور على

نور يهدى الله لنوره من يشاء) وأما الأخبار فكثيرة :-

الخبر الأول : ما روى أبو أمامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله .

الخبر الثاني : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « هل تدرون أى الناس أكيس ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : أكثرهم للموت ذكرا ، وأحسنهم له استعدادا قالوا : يا رسول الله ، هل لذلك من علامة ؟ قال : نعم ، التجافى عن دار الغرور ، والانتابة إلى دار الخلود ، فإذا دخل النور في القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت » .

الخبر الثالث : عن ابن مسعود قال : تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى : (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) فقلت : يا رسول الله كيف يشرح الله صدره ؟ قال : إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح ، فقلت : ما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال : الانتابة إلى دار الخلود ، والتجافى عن دار الغرور ، والتأهب للموت قبل نزول الموت .

الخبر الرابع : عن أنس رضى الله عنه قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم عشي في طريق إذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال : أصبحت والله مؤمنا حقا ، فقال عليه الصلاة والسلام : أنظر ما تقول ، فإن لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فقال عرفت نفسي عن الدنيا ، وأسهرت ليلي ، وأظلمت نهاري وكأني أنظر إلى عرش ربى بارزا ، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وإلى أهل النار يتعاونون فيها ، فقال عليه الصلاة والسلام : عرفت فالزم ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سره أن ينظر إلى رجل نور الله الإيمان في قلبه فلينظر إلى هذا » ثم قال : يا رسول الله ، ادع الله لى بالشهادة ، فدعا له ، فنودى بعد ذلك : يا خيل الله اركبي ، فكان أول فارس ركب ، فاستشهد في سبيل الله .

الخبر الخامس : عن ابن عباس رضى الله عنه قال : بينما أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ سمع صوتا من فوقه ، فرفع رأسه إلى السماء فقال : إن هذا الباب من السماء قد فتح ، وما فتح قط ، فنزل منه ملك فقال : يا محمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك : فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة .

الخبر السادس : عن يحيى بن منبه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يمر المؤمن على الصراط يوم القيامة فتناديه النار : « جزعنى يامؤمن فقد أطفأ نورك لمي »

الخبر السابع : عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « اللهم بك نصبح ، وبك نمسي ، وبك نحيا ، وبك نموت ، وإليك النشور ، اللهم اجعلني من أفضل عبادك عندك حظا ونصيبا ، في كل خير تقسمه إليوم : من نور تهدي به ، أو رحمة تنشرها ، أو رزق تبسطه ، أو ضر تكشفه ، أو بلاء تدفعه ، أو سوء ترفعه ، أو فتنة تصرفها » .

الخبر الثامن : عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أهل الجنة فقال : « أهل الجنة شعث رؤسهم ، وسخة ثيابهم ، لو قسم نور أحدهم على أهل الأرض لوسمهم » .

الخبر التاسع : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : أن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذي طمرين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم ، وإذا خطبوا النساء لم ينكحوا ، وإذا قالوا لم ينصت لقولهم ، حاجة أحدهم تتلجلج في صدره ، لو قسم نوره على أهل الأرض لوسمهم .

الخبر العاشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول : « لا إله إلا الله » كلمتي ، فمن قالها أدخلته حصني ومن أدخلته حصني فقد أمن .

الخبر الحادي عشر : عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو « أعوذ بكلمات الله التامة ، وبنوره الذي أشرقت له الأرض ، وأضادت به الظلمات ، من زوال نعمتك ، ومن تحول عافيتك ، ومن لجأة نعمتك ، ومن درك الشقاء وشر قد سبق » .

الخبر الثاني عشر : عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « اللهم اجعل في قلبي نورا ، وفي سمعي نورا ، وفي بصري نورا ، والحديث مشهور .

لفظ العمدة
المسئلة السابعة : في لفظ الصورة ، وفيه أخبار : الخبر الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » قال ابن عباس بن راهويه : صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم على صورة الرحمن » .

الخبر الثاني : عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل : ما رأيتك أسفر وجهك مثل الغداة ، قال : « وما أبالي ، وقد بداني ربّي في أحسن صورة فقال : فم يتخضم الملا الأعلى يا محمد ؟ قلت : أنت أعلم أي ربّي ، فوضع كفه بين كفتي فوجدت بردها فعلبت ما في السموات والأرض .

واعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوها : (الأول) أن قوله « إن الله خلق آدم على صورته » الضمير عائد إلى المضروب ، يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب ، فوجب الاحتراز عن تقييد وجه ذلك المضروب (الثاني) أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره ، يعني أنه ما تولد عن نقطة ودم وما كان جنينا ورضيما ، بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة (الثالث) أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا ، أي : صفته ، قوله « خلق الله آدم على صورة الرحمن » أي : خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الأجسام الأرضية ، كما أنه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم .

المسئلة الثامنة : الفلاسفة قد يطلقون لفظ « الجوهر » على ذات الله تعالى ، وكذلك التصاري ، والمتكلمون يمتنعون منه ، أما الفلاسفة فقالوا : المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع ، والله تعالى كذلك ، فوجب أن يكون جوهرًا ، فالجوهر فوعل وإشتقاقه من الجهر ، وهو الظهور ، فسمى الجوهر جزهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته ، فكونه جوهرًا عبارة عن كونه ظاهر الوجود ، وأما حجميته فليست نفس الجوهر ، بل هي سبب لكونه جوهرًا وهو ظهور وجوده ، والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده ، فكان أولى الأشياء بالجهرية هو هو ، وأما المتكلمون فقالوا : أجمع المسلمون على الإمتناع من هذا اللفظ فوجب الإمتناع منه .

المسئلة التاسعة : أطلق أكثر الكرامية لفظ « الجسم » على الله تعالى فقالوا : لا يزيد به كونه مركبا مؤلفا من الأجزاء ، وإنما يزيد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على إنكار هذا الاسم .

ولنا مع الكرامية مقامان : المقام الأول : أنا لا نسلّم أنهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق ، وكيف لا نقول ذلك وأنهم يقولون : أنه تعالى فوق العرش ، ولا يقولون إنه في الصغر مثل الجوهر الفرد ، والجزء الذي لا يتجزأ ، بل يقولون : إنه

اطلاق
« الجوهر »
على الله لا يجوز

اطلاق الجسم
لا يجوز

أعظم من العرش ، وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا ، فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ، ثبت أن قولهم إنا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف . المقام الثاني : أن نقول : لفظ الجسم لفظ يوم معنى باطلا ، وليس في القرآن والأحاديث ما يدل على وروده فوجب الإمتناع منه ، لاسيما والمتكلمون قالوا : لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق ، فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى .

المسئلة العاشرة : في إطلاق لفظ « الآنية » على الله تعالى : اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا ، وشرحه بحسب أصل اللفظة أن لفظه « إن » في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكيد الوجود ، وفي قوة الوجود ، لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الآنية عليه .

المسئلة الحادية عشرة : في إطلاق لفظ الماهية عليه : اعلم أن لفظ « الماهية » ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة ، بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول : ماتلك الحقيقة وماهى ؟ وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : أرنا الأشياء كماهى ، فلما كثرت السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جملوا بمجموع قولنا ماهى كاللفظة المفردة ، ووضعوا هذه اللفظة يزاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أى حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة .

المسئلة الثانية عشرة : في إطلاق لفظ « الحق » اعلم أن هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعلوم قال ليبد —

ألا كل شئ ما خلا الله باطل

فلما كان مقابل الحق هو المعلوم وجب أن يكون الحق هو الموجود ، وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه ، وإنما سمي هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والإبقاء ، وأما أن أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الاخبار صدق مطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والإبقاء ، إذا ثبت هذا فنقول : إن الله تعالى هو المستحق لاسم الحق ، أما بحسب ذاته فلأنه هو الموجود الذي يتمتع بعلمه وزواله . وأما بحسب

الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة ، وأما بحسب الأخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقا وأجب التقرير ، ثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفاهيم والله الموفق الهادي .

القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود : —

اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوqa بمقدمات عقلية .

للمقدمة الأولى : اعلم أن كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له ، وذلك لأننا نقول : كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في زمان أولا يتوقف عليه ، فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود ، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر ، وأما أن توقف عليه فنقول : ذلك الزمان إما أن يكون أزليا أو لا يكون فإن كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو أن كونه أزليا لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر بحيث يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل ، وأما أن قلنا أن ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان ، وذلك يدل على أن الدوام لا يقتصر إلى وجود زمان آخر ، وهو المطلوب ، ثبت أن كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا .

المقدمة الثانية : أن الشيء كلما كان أزليا كان باقيا ، لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا ، ولفظ « الباقي » ورد في القرآن قال الله تعالى (ويبق وجه ربك) وأيضا قال تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة ، وأيضا قال تعالى (هو الأول والآخر) بجملة أولا لكل ما سواه ، وما كان أولا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول ؛ إذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لأول نفسه ، ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر لا آخر نفسه ، فلما كان أولا لكل ما سواه وكان آخر لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر ، فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له ، أبديا لا آخر له .

المقدمة الثالثة : لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال فهو قديم ، وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يتمتع زواله ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

إذا ثبتت هذه المقدمات فلتشرع في تفسير الاسماء : —

الاسم الأول : القديم ، واعلم أن هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ، ولا يفيد نفي الأولية يقال : دار قديم إذا طالعت مدته ، قال الله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) وقال (انك لني ضلالك القديم) .

الاسم الثاني: الأزلي، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الازل، فهذا يوم أن الأزل شيء حصل ذات الله فيه، وهذا باطل، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفترقة إلى ذلك الشيء. وعتاجة إليه، وهو محال، بل المراد وجود لا أول له البتة.

اسم تمال
الأزل

الاسم الثالث: قولنا لا أول له، وهذا اللفظ صريح في المقصود، واختلفوا في أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية، قال بعضهم: ان قولنا لا أول له إشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات، فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما إلا أنه في الحقيقة ثبوت، وقال آخرون: أنه مفهوم عدمي، لأنه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم، وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم، فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية، فقولنا لا أول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية، فكان قولنا لا أول مفهوما عدما، وأجاب الأولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة، فكانت مسبقة بالعدم، فكان كونها كذلك صفة أخرى، ولزم التسلسل، وهو محال.

عدم أوله
تمثال

الاسم الرابع: الأبدى، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل.

اسم تمال
الأبدى
والسرمدى

الاسم الخامس: السرمدى، واشتقاق هذه اللفظة من السرد، وهو التوالى والتعاقب، قال عليه الصلاة والسلام في الأشهر الحرم: « واحد فرد وثلاثة سرد » أى: متعاقبة، ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليقيد المبالغة في ذلك المعنى.

إذا عرفت هذا فنقول: الأصل في لفظ السرمد أن لا يقع لإعلى الشيء الذى تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض، ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان إطلاق لفظ السرمدى عليه مجازا، فإن ورد في الكتاب والسنة أطلقناه وإلا فلا.

المستمر

الاسم السادس: المستمر، وهذا بناء الاستفعال، وأصله المرور والذهاب، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمر، إلا أن هذا إنما يصدق في حق الزمان، أما في حق الله فهو محال؛ لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه.

الاسم السابع: الممتد وسميت المدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء، إنه امتد وجوده إنما يصح في حق الزمان والزمانيات، أما في حق الله تعالى فملي المجاز.

الاسم الثامن : لفظ الباقي ، قال تعالى (ويقي وجه ربك) واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ولا يمتكس ، فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أديا كما في الأجسام والاعراض الباقية ، ومن الناس من قال : لفظ الباقي يفيد الدوام ، وعلى هذا لا يصح وصف الأجسام بالباقي ، وليس الأمر كذلك ، لأطلاق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله .

الاسم التاسع : الدائم ، قال تعالى (أكلها دائم) ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله الدائم كان الدائم هو الله .

الاسم العاشر : قولنا « واجب الوجود لذاته » ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة واجب الوجود لوجوده ، وكل ما كان كذلك فانه يكون متنوع العدم والفناء ، واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ، ولا يمتكس ؛ فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته ، لأنه لا يبعد أن يصكون الشيء معللا بعلّة أزلية أبدية ، حيث يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك ، فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، وقولهم بالفارسية « خدای » معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا « خدای » كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية أحدهما : خود ، ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا « آی » ومعناه جاء ، فقولنا « خدای » معناه أنه بنفسه جاء ، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره ، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم « خدای » أنه لذاته كان موجودا .

الاسم الحادي عشر : الكائن ، واعلم أن هذا اللفظ كثير ورود في القرآن بحسب صفات المكان الله تعالى ، قال الله تعالى (وكان الله على كل شيء مقتدرا) وقال ان الله (كان عليا حكيا) وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن ، لكنه وارد في بعض الأخبار ، روى في الأدعية الماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم « يا كائنا قبل كل كون ، ويا حاضر مع كل كون ، ويا باقيا بعد انقضاء كل كون » أو لفظ يقرب معناه بما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم أن ههنا بحثا لطيفا نحويّا ، وذلك أن التحوين أطلقوا على أن لفظ « كان » على قسمين : أحدهما : الذي يكون تاما ، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل ، قال تعالى (كنتم خير أمة) أي حدثتم ووجدتم خير أمة . والثاني : الذي يكون ناقصا كقولك « كان الله عليا حكيا » ، فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب ، وانفروا على أن كان على كلا التقديرين فعل ، إلا أنهم قالوا : انه على الوجه الأول فعل تام ، وعلى الثاني فعل ناقص ، فقلت للقوم : لو كانت هذه اللفظة فعلا لسكان دالا على حصول حدث في زمان معين

ولو كان كذلك لكننا إذا أسندناه إلى اسم واحد لكان حينئذ دل على حصول حدث لذلك الشيء، وحينئذ يتم الكلام، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنسوب، وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما. ثبت أن القول بأن بهذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة، وما أنقض ثبوته إلى نفيه كان باطلا، فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقى الأذكىاء من التحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا، وما أفلحوا في الجواب، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقى الذى يزيل الشبهة، وتقريره أن نقول: لفظ «كان» لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود، إلا أن هذا على قسمين: منه ما يفيد حدوث الشيء، ومنه ما يفيد موصوفاً شئ بشئ آخر. أما القسم الأول: فان لفظ «كان» يتم باسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل، وأما القسم الثانى فانه لا تتم فائدته إلا بذكر الاسمين، فانه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفاً زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفاً هذا بذلك إلا عند ذكرهما جميعا، فلا جرم لا يتم المقصود إلا بذكرهما، فقولنا: «كان زيد طالما»، معناه أنه حدث وحصل موصوفاً زيد بالعلم، فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط، إلا أنه فى القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد، وفى القسم الثانى لا بد من ذكر الاسمين، وهذا من اللطائف النفسية فى علم النحو، إذا عرفت هذا فنقول: فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى.

القسم الثالث: من أقسام الصفات الحقيقية :-

الصفة التى تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود.

اعلم أن هذا البحث مبنى على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى؟ فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الإنكار، ويحتجون عليه بوجوده :-

الأول: أن تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والقسمان باطلان، فبطل القول بالصفات، وإِنما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين (الأول) أنه ثبت فى الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدا (الثانى) أن الواجب لذاته هو الذى يكون غيا عما سواه، والصفة هى التى تكون مفتقرة إلى الموصوف، فالجمع بين الوجوب الذاتى وبين كونه صفة للغير محال، وإِنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون ممكنا لذاته لوجهين (الأول) أن الممكن لذاته لا بد له من سبب، وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله، لأن

الصفة المغايرة
للوجود
مذهب ثقات
الصفات

تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة ، وتلك الصفة مفترقة إلى الغير لزم كون تلك الذات مفترقة إلى الغير . وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته ، وهو محال ، ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى ؛ لأنها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ، وهو محال ؛ لما ثبت أن الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، والفعل والقبول أثران مختلفان (الثاني) أن الأثر مفترق إلى المؤثر ، فافتقاره إليه إما أن يكون بعد حدوثه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والأول باطل . وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر في إيجاد تصميلا للحاصل ، وهو محال ، فيقضي القسمان الآخرين ، وذلك يقتضي أن يكون كلما كان الشيء أثرا لغيره كان حادثا ، فوجب أن يقال : الشيء الذي لا يكون حادثا فإنه لا يكون أثرا للغير ، ثبت أن القول بالصفات باطل .

الحجة الثانية على نفي الصفات : قالوا : إن تلك الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة والأول باطل لأن القدم صفة ثبوتية على ما بيناه ، فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم ، ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد من تلك الأشياء القديمة مركبا من جزأين ثم نقول : ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزأين قديما لأن جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما ، وحينئذ يكون ذاك الجزآن يتشاركان في القدم ويختلفان بالخصوصية ، فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزأين ، وذلك محال لأنه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال ، وإنما قلنا إنه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه : (الأول) : أن قيام الحوادث بذات الله محال ، لأن تلك الذات إن كانت كافية في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات ، وإن لم تكن كافية فيه حينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها ، وذلك الوجود وعدمها يكونان موقفين على شيء منفصل ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال . (الثاني) : أن ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلة لتلك الحوادث من لوازم ذاته ، حينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية ، لكن يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية ؛ لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث ، وإمكان وجود الحوادث في الأزل محال ، فكان وجود

قابليتها في الأزل عالا . (الثالث) أن تلك الصفات لما كانت حادثة الإله الموصوف بصفات الإلهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات ، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الإلهية ، فوجب نفيها ، فثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة ، وثبت فسادهما فثبت إمتناع وجود الصفة .

الحجة الثالثة : أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تم الإلهية بدونها أو لا تتم ، فإن كان الأول كان وجودها فضلا زائدا ، فوجب نفيها ، وإن كان الثاني كان الإله مفقرا في تحصيل صفة الإلهية إلى شيء آخر ، والمحتاج لا يكون لها .

الحجة الرابعة : ذاته تعالى إما أن تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المداخل والكمالات ، وإما أن لا تكون ، فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات ، وإن كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها ، وهذه الذات لا يليق بها صفة الإلهية .

الحجة الخامسة : لما كان الإله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الإله مجزأ بمعضا متقسما ، وذلك بعيد عن العقل ؛ لأن كل مركب ممكن لا واجب .

الحجة السادسة : أن الله تعالى كفر النصارى في التثليث ، فلا يخلو إما أن يكون لأنهم قالوا بإثبات ذوات ثلاثة ، أو لأنهم قالوا بالذات مع الصفات ، والأول لا يقوله النصارى ، فيمتنع أن يقال إن الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها ، فبقى الثاني ، وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا .

فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات ، وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به .

السؤال الثانية في دلائل مثبتة القول بالصفات : اعلم أنه ثبت أن إله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا ، فقول يمتنع أن يكون عليه وقدرته نفس تلك الذات ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا : ذات الله ذات ، وبين قولنا : ذات الله حالة قادرة ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثاني) أنه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذمول عن كونه قادرا وعالما ، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذمول عن كونه عالما ، وبالعكس ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثالث) أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن ، وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة ، بل هو مختص بالجائز فقط ، ولولا

دلائل مثبتة
الصفات

الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك (الرابع) أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور، وكونه عالما لا يؤثر، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك (الخامس) أن قولنا: موجود، يناقضه قولنا: ليس بوجود، ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، ولك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بوجود مغاير للنفي بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادرا.

فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى، إلا أنه بقي أن يقال: لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافية فالمنفي من «كونه قادرا»، كونه بحيث يصح منه الإيجاد، وتلك الصحة معللة بذاته، و«كونه عالما» معناه الشعور والادراك، وذلك حالة نسبية إضافية، وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة، وهذا تمام الكلام في هذا الباب.

المسئلة الثالثة: أنا إذا قلنا بإثبات الصفات الحقيقية فنقول: الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلُّقها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات.

أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والإضافة في حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول: قالت الفلاسفة: الحى هو الإدراك الفعال، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك، وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول، وقال المتكلمون إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا، واحتجوا عليه بأن الأدوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة، فلا بد وأن تكون تلك الأدوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة، فيقال لهم: قد قلنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الأدوات لذاته المخصوصة، فسقط هذا الدليل، وأيضا الأدوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى، ولزم التسلسل، ولا جواب عنه إلا أن يقال: إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة عالميه، وقال قوم ثالث: معنى كونه حيا أنه لا يتمتع أن يقدر ويملم، فهذا عبارة عن نفي الامتناع، ولكن الامتناع عدم، فنفيه يكون عدما للعدم، فيكون ثبوتا، فيقال لهم: هذا مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: الدليل عليه أنا فنقل تلك الذات مع الشك في كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا

تلك الذات، فيقال لم: قد دللنا على أننا لا نفعل ذات الله تعالى تفعل ذاتنا، وإنما تتعل تلك الذات تفعل عرضيا، وعند هذا يسقط هذا الدليل، فهذا تمام الكلام في هذا الباب.

اسم نال الحى المستلة الرابعة: لفظ الحى وارد في القرآن، قال الله تبارك وتعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وقال (وعنت الوجوه للحى القيوم) وقال (هو الحى لا إله إلا هو فاعوه مخلصين له الدين) فان قيل: الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم، فما السبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم؟ فالجواب إن المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا، بل بمجموع كونه حيا قيوما. وذلك لأن القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه، وذلك لا يتم إلا بالعلم التام والقدرة التامة، والحى هو الدراك الفعال، فقوله والحى، يعنى كونه دراكا فعلا، وقوله القيوم، يعنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعلا لجميع المحدثات والممكنات، لحصل المدح من هذا الوجه.

الباب الخامس

في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

(اعلم) أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية، وهى أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا؟ قالت المعتزلة والاشعرية: التكوين نفس المكون، وقال آخرون إنه غيره، واحتج النفاة بوجوه: —

الاسم النال
على الصفات
الاضافية

الحجة الأولى: أن الصفة المسماة بالتكوين إما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب، فان كان الاول فتلك الصفة هى القدرة لا غير، وإن كان الثانى لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار.

الحجة الثانية: أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وإن كانت محدثة افتقر تكوينها، إلى تكوين آخر ولزم التسلسل.

الحجة الثالثة: أن الصفة المسماة بالقدرة إما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها منه الصلاحية، فان كان الاول لحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الأثر من عدم إلى الوجود، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى، وإن كان الثانى لحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير، فوجب أن لا تكون القدرة قدرة، وذلك يوجب التناقض.

واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجد وقد لا يوجد، ألا ترى أنه الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده، وصحة هذا التفي والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا، ثم نقول : كونه موجدا إما أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا ، والأول باطل لأننا نعلم دخول هذا الأثر في الوجود يكون الفاعل موجدا له ، ألا ترى أنه إذا قيل : لم وجد العالم ؟ قلنا : لأجل أن الله أوجده ، فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجدية يقتضى تعليل وجوده نفسه ، ولو كان معللا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر يقتضى نفي الموجدية ، وما أضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر كلام باطل ، فوجب أن يكون كون الموجد موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الأثر ، فثبت أن التكوين غير المكون .

إذا عرفنا هذا الأصل فنقول : القائلون بأن التكوين نفس المكون قالوا : معنى كونه تعالى عالقا رازقا محييا ميتا صارنا نافسا عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة ، وهى تأثير قدرة الله تعالى فى حصول هذه الأشياء . وأما القائلون بأن التكوين غير المكون ، فقالوا معنى كونه عالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط ، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية .

اعلم أن الصفات الإضافية على أقسام (أحدها) كونه معلوما مذكورا مسجعا مجدا ، فيقال : يا أيها المسيح بكل إنسان ، يا أيها المدحود عند كل إنسان ، يا أيها المرجوع إليه فى كل حين وأوان ، ولما كان هذا النوع من الإضافات غير متناه كانت الأسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا للأفعال صفة إضافية محضة بناء على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة ، إذا عرفت هذا فالمخبر عنه إما أن يكون مجرد كونه موجدا ، أو المخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلانى لأجل الحكمة الفلانية ، أما القسم الأول — وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا — فهنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل : الموجد ، والمحدث ، والمكون ، والمنشئ ، والمبدع ، والمخترع ، والصانع ، والمخالق ، والفاطر ، والبارئ ، فهذه ألفاظ عشرة متقاربة ، ومع ذلك فالفرق حاصل : أما الاسم الأول — وهو الموجد — فعناه المؤثر فى الوجود ، وأما المحدث فعناه الذى جمعه وجودا

بعد أن كان معدوماً، وهذا أخص من مطلق الإيجاد، وأما المسكون فيقرب من أن يكون مرادفاً للوجود، وأما المنتهى فاشتقاقه من النشوء والنماء، وهو الذي يكون قليلاً قليلاً على التدرج، وأما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة، وهما كنعوين تحت جنس الموجد. والمخترع قريب من المبدع، وأما الصانع فيقرب أن يكون اسماً لمن يأتي بالفصل على سبيل التكلف، وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير، وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم، وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق، ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة، وأما الباري فهو الذي يحدته على الوجه الموافق للصحة، يقال: برى القلم إذا أصلحه وجعله موافقاً لفرض معين، فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجداً على سبيل العموم، أما الالفاظ الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية، ويجب أن نذكر في هذا الباب أمثلة فالتال الاول: أنه إذا خلق النافع سمي نافعا، وإذا خلق المؤلم سمي ضارا، والمثال الثاني: إذا خلق الحياة سمي عييا، وإذا خلق الموت سمي ميتا، والمثال الثالث: إذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا، وإذا خصهم بالقهر سمي قبارا جبارا، والمثال الرابع: إذا قلل العطاء سمي قايضا، وإذا أكثره سمي باسطا، والمثال الخامس: إن جرى ذوى الذنوب بالمقاب سمي منتقيا وإن ترك ذلك الجزء سمي عفوا غفورا رحيمًا رحمانا، المثال السادس: إن حصل المنع والاعطاء في الأموال سمي قايضا باسطا، وإن حصل في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا.

إذا عرفنا هذا فنقول: إن أقسام مقدرات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار.

وإذا عرفت هذا فنقول: ههنا دقائق لابد منها: (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه، فنقولنا «المرء المنزل» وقولنا «الحبي المميت» يتقابلان تقابل الضدين، وأما قولنا «القايض الباسط، الخافض الرافع» فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود، لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير، والخفض عبارة عن أن لا يعطيه الجاه الكثير، أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان؛ لأنه فرق بين أن لا يميزه وبين أن يذله (والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف، وله أمثلة: المثال الأول: الرؤف الرحيم، يقرب من هذا الباب إلا أن الرؤف أميل إلى جانب إيصال النفس، والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر، والمثال الثاني: الفاتح، والفتاح، والنافع، والنفاع، والواهب، والوهاب، فالفاتح يضر بأحداث سبب الخير،

والواهب يشعر بإيصال ذلك الخير إليه ، والنافع يشعر بإيصال ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع بذلك الشخص به ، وإذا وقفت على هذا القانون المعبر في هذا الباب أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الأسماء .

الباب السادس

في الأسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

(واعلم) أن القرآن مملوء منه ، وطريق الضبط فيه أن يقال : ذلك السلب إما أن يكون مائدا إلى الذات ، أو إلى الصفات ، أو إلى الأفعال ، أما السلوب المائدة إلى الذات فهي قولنا إنه تعالى ليس كذا ولا كذا ، كقولنا : إنه ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا ، واعلم أننا قد دللنا على أن ذاته مخالفة لآثار الذوات والصفات لمين ذاته المخصوصة ، لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية ، فلا جرم يحصل منها سلوب غير متناهية ، ومن جعلها قوله تعالى (والله الغنى وأتم الفقراء) وقوله (وربك الغنى ذو الرحمة) لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ، ومنه أيضا قوله (لم يلد ولم يولد) وأما السلوب المائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات الناقص فإنه يجب تنزيهه الله تعالى عنها ، فهذا ما يكون من باب أعداد العلم ومنها ما يكون من باب أعداد القدرة ، ومنها ما يكون من باب أعداد الإستغناء ، ومنها ما يكون من باب أعداد الوحدة : ومنها ما يكون من باب أعداد العلم فأقسام : أحدها : نفي النوم ، قال تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) وثانيها نفي النسيان ، قال تعالى (وما كان ربك نسيا) وثالثها نفي الجهل قال تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) ورابعها أن عليه بعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فإنه تعالى لا يشغله شأن عن شأن ، وأما السلوب المائدة إلى صفة القدرة فأقسام : أحدها : أنه منزّه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى (وما مستان لغوب) وثانيها أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المسادة والمدة ، قال تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وثالثها أنه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل ، قال تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) ورابعها نفي إتهام القدرة وحصول الفقر ، قال تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وأما السلوب المائدة إلى صفة الإستغناء فكقوله (وهو يعطم ولا يعطم)

(وهو يحير ولا يحار عليه) وأما السلوب العائدة إلى صفة الوحدة — وهو مثل نفى الشركاء والأضداد والانداد — فالقرآن مملوء منه ، وأما السلوب العائدة إلى الأفعال — وهو أنه لا يفعل كذا وكذا — فالقرآن مملوء منه ، أحدهما أنه لا يخلق الباطل ، قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا) وقال تعالى حكاية عن المؤمنين (وينفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً) وثانيها أنه لا يخلق اللعب ، قال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، وما خلقناهما إلا بالحق) وثالثها لا يخلق العيث ؛ قال تعالى (أغضبت أئماً خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الملك الحق) ورابعها أنه لا يرضى بالكفر ، قال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وخامسها أنه لا يريد الظلم ، قال تعالى (وما الله يريد ظليلاً للعباد) وسادسها أنه لا يحب الفساد ، قال تعالى (والله لا يحب الفساد) وسابعها أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم ، قال تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم) وثامنها أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين ، قال تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتاسعها أنه ليس لأحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه ، قال تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) وقال تعالى (فقال لما يريد) وعاشرها أنه لا يخلف وعده ووعده ، قال تعالى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال غير متناهية ، فيحصل من هذا الجنس أيضاً أقسام غير متناهية من الأسماء ، إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب : فهنا القدوس ، والسلام ، ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في أنفسها ، والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص ، فالقدوس سلب عائد إلى الذات ، والسلام سلب عائد إلى الصفات ، وثانيها العزيز ، وهو الذي لا يوجد له نظير ، وثالثها الغفار ، وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ، ورابعها الحليم ، وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ، ومع ذلك فإنه لا يتمتع من إيصال الرحمة ، وخامسها الواحد ، ومعناه أنه لا يشارك أحد في حقيقة المخصوصة ، ولا يشارك أحد في صفة الإلهية ، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام ، ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش وسادسها الغني : ومعناه كونه منزهاً عن الحاجات والضرورات ، وسابعها الصبور ، والفرق

بينه وبين الخليم أن الصبور هو الذى لا يعاقب المسمى مع القدرة عليه ، والخليم هو الذى يكون كذلك مع أنه لا يمنعه من إيصال نعمته إليه ، وقس عليه البواق واقه الهادى .

الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاخائية ، وفيه تصور

الفصل الاول

في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة

الاسماء الدالة
على صفة القدرة

والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة : الاول القادر ، قال تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقال في أول سورة القيامة (أحسب الإنسان أن نجمع عظامه ، بلى مادريين على أن نسوى بئانه) وقال في آخر السورة (أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) الثاني : القدير ، قال تعالى (تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير) وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا ، الثالث : المقتدر ، قال تعالى (وكان الله على كل شئ مقتدرا) وقال (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) الرابع : صبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى (فقد رنا فتحم القادرون) ، واعلم أن لفظ « الملك » يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ، ثم إن هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة : فالاول الملك ، قال الله تعالى : (مالك يوم الدين) الثاني : الملك ، قال تعالى (فتعالى الله الملك الحق) وقال (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس) وقال (ملك الناس) واعلم أن ورود لفظ الملك في القرآن أكثر من ورود لفظ المالك ، والسبب فيه أن الملك أعلى شأنًا من المالك ، الثالث : مالك الملك ، قال تعالى (قل اللهم مالك الملك) الرابع « المليك » قال تعالى (عند مليك مقتدر) الخامس : لفظ الملك ، قال تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) وقال تعالى (له ملك السموات والارض) واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة ، وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة : الاول القوى ، قال تعالى (إن الله لقوى عزيز) الثاني : ذو القوة ، قال تعالى (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

الفصل الثاني

في الأسماء الحاصلة بسبب العلم ، وفي ألفاظ : الأول : العلم وما يشتق منه ، وفيه وجوه الأول : إثبات العلم لله تعالى ، قال تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه) وقال تعالى (ولا تضع إلا بعلمه) وقال تعالى (قد أحاط بكل شيء علما) وقال تعالى (إن الله عنده علم الساعة) الاسم الثاني : العالم ، قال تعالى (عالم الغيب والشهادة) الثالث : العليم ، وهو كثير في القرآن ، الرابع : السلام ، قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (أنك أنت علام الغيوب) ، الخامس : الأعلم ، قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) السادس : صيغة الماضي ، قال تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) السابع : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقال (والله يعلم ما تسرون وما تعلنون) الثامن : لفظ علم من باب التفعيل ، قال تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقال في حق الملائكة (سبحانك لا علم لنا إلا ما علنتنا) وقال (وعلبك ما لم تكن تعلم) وقال (الرحمن علم القرآن) .

الأسماء الحاصلة
بسبب العلم

واعلم أنه لا يجوز أن يقال إن الله معلم مع كثرة هذه الألفاظ لأن لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة ، اتساع ؛ لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى ؛ لأنها وإن أعادت المبالغة لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكسد والثناء ، وذلك في حق الله تعالى محال .

(اللفظ الثاني) من ألفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبرة ، وهو كالمرادف للعلم ، حتى قال بعضهم في حد العلم : إنه الخبر ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخير » في حق الله تعالى في حد العلم : إنه الخبر ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخير » في حق الله تعالى كثيرا في القرآن ، وذلك أيضا يدل ، على العلم .

النوع الثالث من الألفاظ : الشهود والمشاهدة ، ومنه « الشهيد » في حق الله تعالى ، إذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالمها ، أما إذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام .

النوع الرابع : الحكمة ، وهذه اللفظة قد يراد بها العلم ، وقد يراد بها أيضا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي .

النوع الخامس : اللطيف ، وقد يراد به العلم بالدقائق ، وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطريق خفية عجيبة .

الفصل الثالث

الاسماء الحاصلة
بصفة الكلام

في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام ، وما يجري مجراه : -

(اللفظ الاول) الكلام ، وفيه وجوه : الاول : لفظ الكلام ، قال تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) الثاني : صيغة الماضي من هذا اللفظ ، قال تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الثالث : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً) .

(اللفظ الثاني) القول ، وفيه وجوه : الاول : صيغة الماضي ، قال تعالى (وإذا قال ربك لللائكة) ونظائره كثيرة في القرآن ، الثاني : صيغة المستقبل ، قال تعالى (انه يقول أنها بقرة) الثالث : القيل والقول ، قال تعالى (ومن أصدق من الله قيلاً) وقال تعالى (ما يدل القول لدى) .

(اللفظ الثالث) الأمر ، قال تعالى (فله الأمر من قبل ومن بعد) وقال (أله الخلق والأمر) وقال حكاية عن موسى عليه السلام (إن الله يأمركم أن تذبصوا بقرة) .

(اللفظ الرابع) الوعد ، قال تعالى (وعدا عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن) وقال تعالى (وعد الله حقاً إنه يبدأ الخلق ثم يميده) .

(اللفظ الخامس) الوحي ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً) وقال (فأوحى إلى عبده ما أوحى) .

(اللفظ السادس) كونه تعالى شاكراً لعباده ، قال تعالى (فأولئك كان سميعهم مشكورا) (وكان الله شاكراً علياً) .

الفصل الرابع

الارادة وما يمتثلها

في الارادة وما يقرب منها : -

(فاللفظ الاول) الارادة ، قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

(اللفظ الثاني) الرضا ، قال تعالى (وإن تشكروا يرضه لكم) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال في صفة السابقين

الأولين (رضى الله عنهم ورضوا عنه) وقال حكاية عن موسى (وعجلت اليك رب لترضى)
 (اللفظ الثالث) المحبة، قال (يحبهم ويحبونه) وقال (ويحب المتطهرين).
 (اللفظ الرابع) الكراهة، قال تعالى (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها) وقال (ولكن
 كره الله انبئائهم فبطهم) قالت الأشعرية: الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة:
 بل هي صفة أخرى سوى الإرادة، والله أعلم.

الفصل الخامس

في السمع والبصر: قال تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقال تعالى (لنريه من
 آياتنا أنه هو السميع البصير) وقال تعالى (اتى ممكاً أسمع وأرى) وقال (لم تعبد ما لا يسمع
 ولا يبصر) وقال تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار).
 فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافية.

السمع والبصر
ومقتضاها

الفصل السادس

في الصفات الاضافية مع السلبية

اعلم أن «الأول» هو الذى يكون سابقاً على غيره، ولا يسبقه غيره، فكونه سابقاً على
 غيره إضافة، وقولنا أنه لا يسبقه غيره فهو سلب، فلفظ «الأول» يفيد جملة مترتبة من
 إضافة وسلب، «والآخر» هو الذى يبقى بعد غيره، ولا يبقى بعده غيره، والحال فيه كما تقدم،
 أما لفظ «الظاهر» فهو إضافة محضة، لأن معناه كونه ظاهراً بحسب الدلائل، وأما لفظ
 «الباطن» فهو سلب محض، لأن معناه كونه خفياً بحسب الماهية.

ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب «القيوم» لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة
 في هذا المعنى، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين: أحدهما أن لا يكون محتاجاً إلى شيء سواه
 البتة، وذلك لا يحصل إلا إذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته، والثاني: أن يكون
 كل ما سواه محتاجاً إليه في ذواتها وفي جملة صفاتها، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه،
 فالأول سلب، والثاني إضافة ومجموعهما هو القويم.

الفصل السابع

في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية

فنها قولنا « الإله » وهذا الاسم يفيد الكل ؛ لأنه يدل على كونه موجودا ، وعلى كفيات ذلك الوجود ، أعني كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته ، وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه ، وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين ، واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى ؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الأصنام ، وهل يجوز ذلك في دين الإسلام ؟ المشهور أنه لا يجوز ، وقال بعضهم : انه يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار : يا إله الآلهة ، وهو بعيد ، وأما قولنا « الله » فسيأتي بيان أنه اسم علم لله تعالى ، فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات ؟ فنقول : لا شك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات ، والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ، ثم اختلفوا في أن الإشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات ؟ فان قلنا إنها تتناول الصفات كان قولنا « الله » دليلا على جملة الصفات ، فان قالوا : الإشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا : الإشارة في حق الله إشارة عقلية منزوعة عن العلائق الحسية ، والإشارة العقلية قد تتناول السلوب .

الفصل الثامن

في الأسماء التي اختلف الغلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

هذا البحث إنما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه ، وذلك لأن أهل التشبيه يقولون : الموجود إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون حالا في المتحيز أما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز - فكان خارجا عن القسمين - فذاك محض الدم ، وأما أهل التوحيد والتفديس فيقولون : أما المتحيز فهو منقسم ، وكل منقسم فهو محتاج ، فكل متحيز هو محتاج ، فما لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا ، وأما الحال في المتحيز فهو أولى بالاحتياج ، فوجب الوجود لذاته يتمتع أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : وهنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في

الحيز والمكان : فهذا « العظيم » وذلك لأن أهل التشبيه قالوا : معناه ان ذاته أعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ، ومنها « الكبير » وما يشق منه ، وهو لفظ « الأكبر » ولفظ « الكبرياء » ولفظ « المتكبر » .

واعلم أني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما ، إلا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه : الأول : أنه جاء في الأخبار الإلهية أنه تعالى يقول : الكبرياء ردائي والعظمة إزاري ، لجعل الكبرياء قائما مقام الرداء ، والعظمة قائمة مقام الازار . ومعلوم أن الرداء أرفع درجة من الازار ، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالا من صفة العظمة . والثاني : أن الشريعة فرقت بين الحالين ، فإن المعتاد في دين الإسلام أن يقال في تحريمه الصلاة « الله أكبر » ولم يقل أحد « الله أعظم » ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة . الثالث : أن الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأكثر والمتكبر بخلاف العظيم فإن لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله .

واعلم أن الله تعالى أقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى ، فقال (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) وقال في آية أخرى (حتى إذا فرغ عن قلبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) إذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعة بالفرق بين العظيم وبين الكبير ، وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما ، فهذه المقدمة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم : يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره غيره أم لا ، وسواء عرف هذه الصفة أحد أو لا ، وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره ، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي ، فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله .

ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من « العلو » فهذا قوله تعالى (العلي) ومنها قوله (سبح اسم ربك الأعلى) ومنها المتعالي ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الإحباط وهو أنهم كلما ذكروه أرددوا ذلك الذكر بقوله « تعالى » فنقله تعالى في أول سورة النحل (سبحانه وتعالى عما يشركون) إذا عرفت هذا فالقائلون بأنه في الجهة والمكان قالوا : معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ، ثم هؤلاء منهم من قال إنه جالس فوق العرش ، ومنهم من قال : إنه مبين للعرش بعيد متناه ، ومنهم من قال : إنه مبين للعرش بعيد غير متناه ، وكيف كان فإن المشبهة حلوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار

وحملوا لفظ العلى على العلو في المسكان والجهة ، وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تقيد الجسمية والمقدار : فأحدها أنه عظيم بحسب مدة الوجود ، وذلك لأنه أزل أبدي ، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام ، وثانيها أنه عظيم في العلم والعمل ، وثالثها أنه عظيم في الرحمة والحكمة ، ورابعها أنه عظيم في كمال القدرة ، وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات التقائص والحاجات .

إذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات ، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات ، وأما لفظ العلى فعند الكل من أسماء الصفات ، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الأعلى ، وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالإلهية ، فهذا تمام البحث في هذا الباب .

الفصل التاسع

في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرة

اعلم أن الاسماء المضمرة ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا «أنا» الاسماء المضمرة لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه ، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه ، وأوسط هذه الأقسام قولنا «أنت» لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا ، فلأجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ، ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله «هو» ثبت أن أعلى الأقسام هو قوله «أنا» وأوسطها «أنت» وأدناها «هو» وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ ، أما لفظ «أنا» فقال في أول سورة النحل (أن أئذوا أنه لا إله إلا أنا) وفي سورة طه (إني أنا الله لا إله إلا أنا) وأما لفظ أنت فقد جاء في قوله (فتأدى في الظلمات أن لا إله إلا أنت) وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن أولها في سورة البقرة في قوله (وإلهمك إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وآخرها في سورة المزمل وهو قوله (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا) وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذي حكاها الله تعالى عن فرعون أنه قال (آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل) ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه .

إذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الأقسام فنقول : أما قوله (لا إله إلا أنا) فهذا السلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله ، لأن تلك الكلمة تقتضى إثبات الإلهية لذلك القائل ، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه ، واعلم أن معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله « أنا » وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى ؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به ، لا سيما في حق الحق تعالى ، ثبت أن قوله « لا إله إلا أنا » لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى ، وأما الدرجة الثانية وهى قوله « لا إله إلا أنت » فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا ، لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس ، وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يصير غائبا عن كل المحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة ، وأما الدرجة الثالثة وهى قوله « لا إله إلا هو » فهذا يصح من الغائبين .

واعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد ، وكمال التجلي وتقصانه ، وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهى غيبة بالنسبة إلى الدرجة الكاملة ، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب السكالات والتقصانات غير متناهية ، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية ، فكل من صدق عليه أنه حاضر فاعتبار آخر يصدق عليه أنه غائب ، وبالعكس وعن هذا قال الشاعر :-

أبا غائبا حاضرا فى الفؤاد سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن الشبل لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين : قل لا إله إلا الله ، فقال :-

كل بيت أنت حاضرة غير محتاج إلى السرج
وجهك المأمول حجتنا يوم تأتى الناس بالحجج

واعلم أن لفظ « هو » فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية ، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانها ، وبعضها لا يمكن ، قال مصنف الكتاب : وأنا بتوفيق الله كتبت أسراراً لطيفة ، إلا أنى كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجدته فى القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة « هو » أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا ، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا فى القلب لا يصل البيان إليه ، ولا يتهى الشرح إليه ، فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول : فيه أسرار : الأول : أن الرجل إذا قال « يا هو » فكأنه يقول : من

أسرار من
تصوّر فى لفظ
« هو »

أنا حتى أعرفك، ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك، وما للتراب ورب الأرباب، وأى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالأزلية والقدم؟ فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات، فلهذا السبب خاطبة العبد بمخاطب الغائبين فقال: يا هو.

والفائدة الثانية: أن هذا اللفظ كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضاً دلالة على أنه أقر بأن كل ما سوى الله تعالى فهو محض الدم، لأن القاتل إذا قال «يا هو» فلو حصل في الوجود شيان لكان قولنا «هو» صالحاً لهما جميعاً، فلا يتعين واحد منهما يسبب قوله «هو» فلما قال (يا هو) فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بأنه عدم محض ونقي صرف، كما قال تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وهذان المقامان في الفناء عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلال، ولا يحصلان إلا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله: يا هو.

والفائدة الثالثة: أن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغفراً في معرفة الله تعالى؛ لأنه إذا «قال يا رحمن» فحينئذ يتذكر رحمة فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالباً للحمة، وكذلك إذا قال (يا كريم، يا محسن، يا غفار، يا وهاب، يا فتاح) وإذا قال (يا ملك) فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه إليه فيطلب شيئاً منها، وقس عليه سائر الأسماء، أما إذا قال (يا هو) فإنه يعرف أنه هو، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره، ولا يتذكر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله، وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل.

والفائدة الرابعة: أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق: إما صفات الجلال، وإما صفات الاكرام، أما صفات الجلال فهي قولنا ليس بحسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل، وهذا فيه دقة؛ لأن من خاطب السلطان فقال أنت لست أعشى ولست أهم ولست كذا ولا كذا ويمد أنواع المعايير والتقصانات فإنه يستوجب الزجر والحجر والتأديب، ويقال: إن مخاطبته بنى هذه الأشياء عنه إساءة في الأدب، وأما صفات الاكرام فهي كونه خالقاً للمخلوقات مرتباً لها على النظم الاكمل، وهذا أيضاً فيه دقة من وجهين: الأول لا شك أن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها، فإذا شرحنا نفوس كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقاً لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكامل جلال الخالق، وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق في غاية الحسة والدناءة.

وذلك سوء أدب، والثاني: أن الرجل إذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز أو قطرة ماء فإنه يستوجب الزجر والحجر، ومعلوم أن نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش إلى آخر الخلاه الذي لا نهاية له إلى ما في خزائن قدرة الله أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء إلى جميع خزائن الدنيا، فإذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب، ثبت أن مدح الله وتناؤه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات، إلا أن ههنا سببا يرخص في ذكر هذه المدائح، وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالإنسان إذا أراد جذبها إلى عتبة عالم القدس احتاج إلى أن ينهها على كمال الحضرة المقدسة، ولا سبيل له إلى معرفة كمال الله وجلاله إلا بهذين الطريقين، أعنى ذكر صفات الجلال وصفات الإكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فإذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذلك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول (يا هو) كأن العبد يقول: أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسبب نقائص المخلوقات عنك أو باسناد كالات المخلوقات إليك، فإن كالك أعلى وجلالك أعظم، بل لا أمدحك ولا أثنى عليك إلا بهويتك من حيث هي، ولا أحاطبك أيضا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد التيه والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود، ولكني لا أزيد على قولي (هو) ليكون إقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته، ويكون إقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات، فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الأسرار في مقامات التجلي والمكاشفات، فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه الأسرار.

القاعدة الخامسة في هذا الذكر: أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق إلى الله، والشوق إلى الله ألد المقامات وأكثرها بهجة وسعادة، إنما قلنا أن المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق إلى الله وذلك لأن كلمة (هو) خير الغائب فالعبد إذا ذكر هذه الكلمة علم أنه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة، وإنما كانت بسبب أنه موصوف بنقصانات الحدوث والادكان، ومعيب بعيب الكون في إحاطة المكان والزمان، فاذاتبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعندهذا يعلم أن كل المحدثات والابداعات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة في التقصان والكمال والحاجة والاستغناء، فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه

هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحادثات ، واعتقد أن تصويره غائب عن العقل والفكر والذكر ، فصارت تلك الكمالات شعورا بها من وجه دون وجه ، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجاتها ومراتبها ، وإذا كان لانهية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لانهية لمراتب هذا الشوق ، وكلما كان وصول العبد إلى مرتبة أعلى مما كان ، أسهل كان شوقه إلى الترقى عن تلك الدرجة أقوى وأكمل ، ثبت أن لفظ « هو » يفيد الشوق إلى الله تعالى ، وإنما قلنا إن الشوق إلى الله أعظم المقامات ، وذلك لأن الشوق يفيد حصول آلام وذات متوالية متعاقبة ، لأن بقدر ما يصل يلتذ ويقدر ما يتمتع وصوله إليه يتألم ، والشعور باللذة حال زوال الآلام يوجب مزيد الالتذاق والإبتهاج والسرور ، وذلك يدل على أن مقام الشوق إلى الله أعظم المقامات ، ثبت أن المواظبة على ذكر كلمة « هو » تورث الشوق إلى الله تعالى وثبت أن الشوق إلى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال : المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسمى الدرجات .

الفائدة السادسة في شرح جلالة هذا الذكر : واعلم أن المقصود لا يتم إلا بذكر مقدمتين : المقدمة الأولى : أن العلم على قسمين : تصور ، وتصديق ، أما التصور فهو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي ، أما التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ، ثم أن النفس تحكم عليها إما بوجود شيء أو عدمه إذا عرفت هذا فنقول : التصور مقام التوحيد ، وأما التصديق فإنه مقام التكثير . المقدمة الثانية : أن التصور على قسمين : تصور يتمكن العقل من التصرف فيه ، وتصور لا يمكنه التصرف فيه : أما القسم الأول فهو تصور الماهيات المركبة ، فإنه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة إستحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب ، وهذا التصرف عمل وفكر ، وتصرف من بعض الوجوه ، وأما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فإن الإنسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوصل به إلى إستحضار تلك الماهية ، ثبت بما ذكرنا أن التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة إلى التصور ، وأن التصور توحيد بالنسبة إلى التصديق وثبت أيضا أن تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة ، وإذا عرفت هذا فنقول : قولنا في الحق سبحانه وتعالى « ياهو » هذا تصور محض خال عن التصديق ، ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة ، فكان قولنا « ياهو » نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة ، وهو أعظم المقامات .

الفائدة السابعة : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه ، أو بالأجزاء الداخلة فيه ، أو بالأمور الخارجة عنه ، أما القسم الأول — وهو تعريفه بنفسه — فهو محال ؛ لأن المعرفة سابق على المعرفة ، فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به ، وذلك محال ، وأما القسم الثاني — وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه — فهذا في حق الحق محال ؛ لأن هذا إنما يجري في الماهية المركبة ، وذلك في حق الحق محال ، وأما القسم الثالث — وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه — فهذا أيضا باطل محال ؛ لأن أحوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته ؛ لأنه تعالى خالف بذاته المخصوصة وهويته المهيئة لكل ما سواه ولما كان كذلك إمتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فإذا كان كذلك فقد إنسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المهيئة ، فلم يبق طريق إليه إلا من جهة واحدة ، وهو أن يوجه الإنسان حدة عقله وروحه إلى مطلع نور تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدة عقله متوجهة إليها فيستعبد بمطالعة ذلك النور ، فقول الذكركر « ياهو » توجيه لحدة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة .

الفائدة الثامنة : أن الرجل إذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بمقله على كمال تلك المهابة وعلى جلال تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه ، حتى أنه ربما كان جائئا فينسى جموعه ، وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة ، وربما رأى أباه أو إبنه في تلك الحالة ولا يعرفهما ، وكل ذلك لأن إستيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره ، فكذلك العبد إذا قال « ياهو » وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة ، وعلى فكرة العقلة ، فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية ، معزولا عن الإنفغات إلى شيء سواها ، وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة إلا أن يقول بمقله « هو » ولسانه « هو » فإذا قال العبد « هو » وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل إلى تلك الحالة ، ففسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها .

الفائدة التاسعة : من فوائد هذا الذكر العالي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من جعل همومه ما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة » فكان العبد يقول : همومي في الدنيا والآخرة غير متناهية ، والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها إلا الموصوف بقدره

غير متناهية، ورحمة غير متناهية، وحكمة غير متناهية، فلي هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي، بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات إلا الله سبحانه وتعالى، فأنا أجعل همى مشغولا بذكره فقط، ولساني مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة.

الفائدة العاشرة : أن العقل لا يمكنه الاشتغال بشئ. حالة الاستغراق فى العلم بشئ آخر، فاذا وجه فكره إلى شئ يبق معزولا عن غيره، فكأن العبد يقول : كلما استحضرت فى ذهنى العلم بشئ. فأتى فى ذلك الوقت العلم بغيره، فاذا كان هذا لازما فالأولى أن أجعل قلبى وفكرى مشغولا بمعرفة أشرف المعلومات، وأجمل لسانى مشغولا بذكر أشرف المذكرات؛ فلهذا السبب أوأظب على قوله « ياهو ».

الفائدة الحادية عشرة : أن الذكر أشرف المقامات، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : إذا ذكرنى عبدي فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإذا ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير من مائه وإذا ثبت هذا فنقول : أفضل الأذكار ذكر الله بالتاء الخالى عن السؤال، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : العبد فقير محتاج، والفقر محتاج إذا نادى بخدومه بطلب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال، فإذا قال الفقير للفقير « يا كريم » كان معناه أكرم وإذا قال له « يا نافع » كان معناه طلب النفع، وإذا قال « يا رحمن » كان معناه أرحم، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خاليا عن السؤال والطلب، أما إذا قال « يا هو » كان معناه خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب، فوجب أن يكون قولنا « هو » أعظم الأذكار.

ولنتختم هذا الفصل بذكر شريف رأيه فى بعض التكيب : ياهو، يا من لاهو إلا هو، يامن لا إله إلا هو، يا أزل، يا أبد، يادهر، يا ديهار، ياديهور، يامن هو الحى الذى لا يموت . ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمه الله عليه كان يقول : « لا إله إلا الله » توحيد العوام، « ولا إله إلا هو » توحيد الخواص، ولقد استحسنت هذا الكلام وقررت به القرآن والبرهان : أما القرآن فانه تعالى قال (ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو) ثم قال بعده (كل شئ هالك إلا وجهه) معناه إلا هو، فذكر قوله إلا هو بعد قوله لا إله فدل ذلك على أن غاية التوحيد هى هذه الكلمة، وأما البرهان فهو أن من الناس من قال : ان تأخير

الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها ، بل لا تأثير له إلا في اعطاء صفة الوجود لها ، فقلت : فالوجود أيضا ماهية ، فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره ، فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول : تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع إسنادها إلى الفاعل ، وان كانت مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وأن يكون له ماهية ؛ وحينئذ يعود الكلام ، فثبت أن القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات بنى التأثير والمؤثر ، وبنى الصنع والصانع بالكلية ، وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات ، فكل ما بالغير فانه يرتفع بأرتفاع الغير ، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة ، فقدرته صارت الماهيات ماهيات ، وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت ، وعند هذا يظهر صدق قولنا « لا هو إلا هو » أى : لا تقرر لشيء من الماهيات ولا تخصص لشيء من الحقائق إلا بتقريره وتخصيصه ، فثبت أنه « لا هو إلا هو » والله أعلم .

الباب الثامن

في بجية المباحث عن أسماء الله تعالى ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ، قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان واردا في القرآن والأحاديث الصحيحة ، وقال آخرون : كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ، وإلا فلا ، وقال الشيخ الغزالي رحمه الله عليه : الاسم غير ، والصفة غير ، فاسمى محمد ، واسمك أبو بكر ، فهذا من باب الاسماء ، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا ، إذا عرفت هذا الفرق فيقال : أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر ، وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف .

هل أسماء
تعالى توقيفية

واحتج الأولون بأن قالوا : ان العالم له أسماء كثيرة ، ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طويلا ولا قعيما ، ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متينا ، وذلك يدل على أنه لا بد من التوقيف ، وأجيب عنه فقيل : أما الطيب فقد ورد : نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له : تحضر الطيب ؟ قال : الطيب أمرضني ، وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه . وهذا القيد يمنع الثبوت في حق الله تعالى ، وأما المتيقن

فهو مشتق من يقن الماء في الحوض إذا اجتمع فيه ، فاليقين هو العلم الذى حصل بسبب تعاقب الإشارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم ، وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعبد الخفاء ، وذلك لأن التبيين مشتق من البينة والابانة وهى عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين ، فإذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البينة ؛ فلهذا السبب سمى ذلك بيانا وتبيناً ، ومعلوم أن ذلك في حق الله تعالى محال .

واحتمى القائلون بأنه لا حاجة إلى التوقيف بوجوه : الأول : أن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية ، وإن شئنا منها لم يرد في القرآن ولا في الأخبار ، مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها . الثانى : أن الله تعالى قال (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعمت الجلال ، فكل اسم دل على هذه المعانى كان اسماً حسناً ، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تسمكاً بهذه الآية . الثالث : أنه لا فائدة في الألفاظ إلا رعاية المعانى ، فإذا كانت المعانى صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثاً ، وأما الذى قاله الشيخ الغزالي رحمة الله تعالى عليه لحجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب ، ففي حق الله أولى ، أما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع ، فكذلك في حق البارئ تعالى .

المسئلة الثانية : اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صوراً ، فأحدها الاستزاء ، قال تعالى (الله يستزى بهم) ثم أن الاستزاء جهل ، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام (أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وثانيها المنكر ، قال تعالى (ومكروا ومكر الله) وثالثها النضب قال تعالى (وغضب الله عليهم) ورابعها : التعجب ، قال تعالى (بل عجبك ويسخرون) فن قرأ عجبك بضم التاء كان التعجب منسوباً إلى الله ، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشئ ، وخامسها التكبر ، قال تعالى (العزيز الجبار المتكبر) وهو صفة ذم ، وسادسها الحياء ، قال تعالى (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما) والحياء عبارة عن تغيير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شئ قبيح .

واعلم أن القائلون الصحيح في هذه الألفاظ أن تقول : لكل واحد من هذه الأحوال أمرر توجد معها في البداية ، وآثار تصدر عنها في النهاية ، مثاله أن النضب حالة تحصل في

القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج ، والآخر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر إلى المضروب عليه ، فإذا سمعت الغضب في الحق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض ، وقس الباقي عليه .

بيان أن أسماء
الله لا تنص

المسئلة الثالثة : رأيت في بعض كتب التذكير أن الله تعالى أربعة آلاف اسم : ألف منها في القرآن والاخبار الصحيحة وألف منها في التوراة ، وألف في الإنجيل ، وألف في الزبور ويقال : ألف آخر في اللوح المحفوظ ، ولم يصل ذلك الألف إلى عالم البشر ، وأقول : هذا غير مستبعد ، فانا بينا أن أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ، ونهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا ، بل نقول : كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الأعلى وتدبير العالم الأسفل أكثر ، كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ، ووقوفه على الصفات الموجبة للروح والتعظيم أكثر ، فمن طالع تشريع بدن الإنسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الإنسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ، ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الإنسان صار ذلك منها للعقل على أن الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه ، وذلك لما عرف أن الأرواح الدماغية من المصعب سبعة ، عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ، ثم لما عرف أن كل واحد من هذا الأرواح ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو أربعة عرف بالجيلة الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الأقسام . ثم إن العقل يعلم أن كل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى شطايا دقيقة ، وكل واحدة من تلك الشطايا تنقسم إلى أقسام آخر وكل واحد من تلك الأقسام يتصل ببعض معين اتصالا معينا . ويكون وصول ذلك القسم إلى ذلك العضو في ممر معين ، إلا أنها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل ، فثبت أن تلك العشرة آلاف تنبه العقل على أن أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعميد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل إلى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لأسمائه الحسنى وصفاته العليا . وذكر جالينوس في كتاب منافع الأعضاء أنه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع جمع النور . قال : وإنما تركت كتابتها حنة بها لثرفها ، فرأيت في بعض

الليالي كأن ملكاً نزل من السماء وقال : جالينوس ، إن إلهك يقول : لم أخفيت حكمتي عن عبادي قال : فلما انتهيت صفت في هذا المعنى كتاباً مفرداً ، وبالغت في شرحه ، فثبت بما ذكرنا أنه لا نهاية لإسماء الله الحسنى .

حكم الأذكار
على ن الرق

المسئلة الرابعة : إننا نرى في كتب الطلسمات والعزائم أذكاراً غير معلومة ورقى غير مفهومة وكما أن تلك الألفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة ، وأقول : لا شك أن الكتابة دالة على الألفاظ ، ولا شك أن الألفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى إن لم يكن فيها دلالة على شيء أصلاً لم يكن فيها فائدة . وإن كانت دالة على شيء فدلالتها إما أن تكون على صفات الله ونعمت كبرياته ، وإما أن تكون دالة على شيء آخر : أما الثاني فإنه لا يفيد ؛ لأن ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا التهيب ، فبقى أن يقال : إنها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء ، فنقول : ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية ، وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الأثر ، فوجب أن تكون هذه الأذكار المدلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات ، لكن لقائل أن يقول : إن نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة ، فإذا قرؤوا هذه الأذكار المدلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة إلهية لم يقو تأثرهم عن الإلهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسائيات ، فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير ، أما إذا قرؤوا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئاً وحصلت عندهم أوهام أنها كلمات عالية استولى الخوف والفرع والرعب على نفوسهم لحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم ، وتوجه إلى ظالم القدس ، وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير . فهذا ما عندى فى قراءة هذه الرقى المجهولة .

المسئلة الخامسة : إن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة ، والعامل لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر ، والكلام فى شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقلية وهى أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية ، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة ، وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة ، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة ، وبعضها قاسية قاهرة ، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسائيات قليلة الميل إليها ، وبعضها محبة للرياسة والاستملاء ، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه ثم إننا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس ، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منها معينا وطريقا مبيتا فى الإرادة والكراهة

والرغبة والرهبة ، وأن الرياضة والمجاهدة لا تغلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومانعها الطبيعية ، وإنما تأثير الرياضة في أرب تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الإنسان ، فاما أن يغلب من صفة أخرى فذلك محال ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : «الأرواح جنود مجندة » إذا عرفت هذا فنقول : الجنسية علة الغم ، فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين ، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم ، فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا ، وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادي السهروردي كان يأمر المريدين بالآربيين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ، ثم كان يقرأ عليه الأسماء التسعة والتسمين وكان ينظر إلى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له اخرج إلى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق ، وإن رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثير أمره بالمواظبة على ذلك الذكر ، وأقول : هذا هو المعقول ، فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسباً لحالة مخصوصة ، فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة إلى الفعل سهلا هينا يسيرا ، وليسكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الأسماء ، والله الهادي .

الباب التاسع

في المباحث المتعلقة بقولنا «الله» وفي مسائل

المسئلة الأولى : المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى ، وأنه ليس بمشتق البتة ، وهو قول الخليل وسيبويه ، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء ، ويدل عليه وجوه ، وحجج : -

لفظ الجلالة علم لا مشتق

الحجة الاولى : أنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومة من وقوع الشبهة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشبهة فيه بين كثيرين ، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشبهة فيه بين كثيرين ، ولو كان كذلك لما كان قولنا «لا إله إلا الله» توحيداً حقاً مانعاً من وقوع الشبهة فيه بين كثيرين ؛ لأن بتقدير أن يكون الله لفظاً مشتقاً كان قولنا «الله» غير مانع من أن يدخل تحت أشخاص كثيرة ، وحيث لا يكون قولنا «لا إله إلا الله» موجبا للتوحيد المحض ، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا «لا إله إلا الله» يوجب التوحيد المحض علمنا أن قولنا «الله» اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة ، وأنها ليست من الالفاظ المشتقة .

الحجة الثانية : أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فإنه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات ، مثل أن يقول : زيد الفقيه النحوى الأصولى ، إذ عرفت هذا فنقول : إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقيب صفات المدائح مثل أن يقول : الله العالم القادر الحكيم ، ولا يعكسون هذا فلا يقولون : العالم القادر الله ، وذلك يدل على أن قولنا « الله » اسم علم .

(فان قيل) : أليس أنه تعالى قال فى أول سورة إبراهيم (العزيز الحيد الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) ؟ (قلنا) : ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع ، وحينئذ يزول السؤال ؛ لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله ، وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا : هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد أنه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل ، بل المعنى أنه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقى الإشتباه فى أنه من ذلك العالم الفاضل ؟ فقيل عقيب زيد ، لصير هذا مزيلا لذلك الإشتباه ، ولما لم يلزم ههنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك فى هذه الآية .

الحجة الثالثة : قال تعالى : (هل تعلم له سميا) وليس المراد من الاسم فى هذه الآية الصفة وإلا لكذب قوله (هل تعلم له سميا) فوجب أن يكون المراد اسم العلم ، فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذاك إلا قولنا الله .

وإحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجه وحجج : —

الحجة الأولى : قوله تعالى (وهو الله فى السموات) وقوله (هو الله الذى لا إله إلا هو) فإن قوله « الله » لابد وأن يكون صفة ، ولا يجوز أن يكون اسم علم ، بدليل أنه لا يجوز أن يقال : هو زيد فى البلد ، وهو بكر ، ويجوز أن يقال : هو العالم الزاهد فى البلد ، وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين : إن التضمير لا يقع موصوفا ولا صفة ، وإذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم .

الحجة الثانية : أن اسم العلم قائم مقام الإشارة ، فلما كانت الإشارة متممة فى حق الله تعالى كان اسم العلم متمما فى حقه .

الحجة الثالثة : أن اسم العلم إنما يصار إليه لتمييز شخص عن شخص آخر يشبهه فى الحقيقة والماهية ، وإذا كان هذا فى حق الله متمما كان القول بإثبات الاسم العلم محلا فى حقه .

والجواب عن الأول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال : هذا زيد الذى

لا نظير له في العلم والزهدي؟ والجواب عن الثاني أن الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ، ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا إليه بالחס أم لا ، وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة .

المسئلة الثانية : الذين قالوا : إنه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا : —

الفرع الأول : أن الإله هو المعبود ، سواء عبد بحق أو باطل ، ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق ، وعلى هذا التفسير لا يكون إلها في الآزل .

واعلم أنه تعالى هو المستحق للعبادة ، وذلك لأنه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها ، وذلك لأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، والواجب واحد وهو الله تعالى ، وما سواه ممكن ، والممكن لا يوجب إلا بالمرجح ، فكل الممكنات إنما وجدت بإيجاده وتكوينه إما ابتداء ، وإما بواسطة ، لجميع ما حصل للمعبود من أقسام النعم لم يحصل إلا من الله ، فثبت أن غاية الأنعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فإذا ثبت هذا فنقول : إن غاية التعظيم لا يليق إلا لمن صدرت عنه غاية الإنعام فثبت أن المستحق للمبودية ليس إلا الله تعالى .

الفرع الثاني : أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسحف ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن من عبد الله ليتوصل بعبادته إلى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء ، فن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب ، وكان الله تعالى وسيلة إلى الوصول إلى ذلك المعبود ، وهذا جهل عظيم . الثاني : أنه لو قال : أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب ، لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الوسيلة ، فن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ، ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله ، وكل ذلك جهل ، ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول ، وهو أن يقتشف بخدمته الله ، لأنه إذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب ، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة المبودية ، وحصل الذكر في اللسان ، وحصل الخدمة في الجوارح والأعضاء ، فيقتشف كل جزء من أجزاء العبد بخدمته الله ، فمقصود العبد حصول هذا الشرف .

الفرع الثالث : من الناس من طعن في قول من يقول : الإله هو المعبود من وجوه : الأول : أن الأوثان عبت مع أنها ليست آلهة . الثاني : أنه تعالى إله العبادات والبهائم ، مع أن صدور العبادة منها محال . الثالث : أنه تعالى إله المجانين والأطفال ، مع أنه لا تصدر

العبادة عنها. الرابع: أن المعبود ليس له بكونه معبودا صفة؛ لأنه لا معنى لكونه معبودا إلا أنه مذكور بذكر ذلك الإنسان، ومعلوم بملئه، ومراد خدمته بارادته، وعلى هذا التقدير فلا تكون الإلهية صفة لله تعالى. الخامس: يلزم أن يقال: إنه تعالى ما كان إلها في الأزل.

الفرع الرابع: من الناس من قال: الإله ليس عبارة عن المعبود، بل الإله هو الذي يستحق أن يكون معبودا، وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون إلها للعبادات والبهائم والأطفال والمجانين، وأن لا يكون إلها في الأزل، ومنهم من قال: إنه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه، واعلم أنا إن فسرنا الإله بالتفسيرين الأولين لم يكن إلها في الأزل، ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان إلها في الأزل.

التفسير الثاني: الإله مشتق من ألهت إلى فلان، أى: سكنت إليه، فالمعقول لا تسكن إلا إلى ذكره والأرواح لا تخرج إلا بمعرفته، ويسانه من وجوه: الأول: أن الكمال محبوب لذاته، وما سوى الحق فهو ناقص لذاته؛ لأن الممكن من حيث هو هو معدوم، والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يتكامل ب ذاته، فإذا كان الكمال محبوا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته. الثاني: أن كل ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه، بل يبقى متعلقا بغيره، لأنه لا يوجد إلا بوجود غيره، فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد، وإذا كان الأمر كذلك في الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك في الوجود العقلى، فالمعقول متعلق إلى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه، وهذان الوجهان عليهما التمويل في تفسير قوله تعالى (الابذكر الله تعلمن القلوب).

التفسير الثالث: أنه مشتق من الواله، وهو ذهاب العقل. واعلم أن الخلق قسمان: واصلون إلى ساحل بحر معرفته، ومحرومون، فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الخيرة وتيه الجباله فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم، وأما الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال، فتأهوا في ميادين الصمدية، وبادوا في عرصة الفردانية، كتبت أن الخلق كلهم والمؤمن في معرفته، فلا جرم كان الإله الحق للخلق هو هو، وبعبارة أخرى وهى أن الأرواح البشرية تساقبت في ميادين التوحيد والتجديد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتى سبقت وصلت إلى عالم الأنوار، فالأولون بادوا في أودية الظلمات، والآخرين طاشوا في أنوار عالم الكرامات.

التفسير الرابع : أنه مشتق من لاة إذا ارتفع ، والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات ؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو ، والكامل لذاته ليس إلا هو ، والآن أحد الحق في هويته ليس إلا هو ، والموجد لكل ما سواه ليس إلا هو ، وأيضا فهو تعالى مرتفع عن أن يقال : إن ارتفاعه بحسب المكان ، لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللممكن بالعرض ؛ لأجل حصوله في ذلك المكان ، وما بالذات أشرف بما بالغير ، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ، ولما كان ذلك باطلا علينا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان ، وأشرف من أن ينسب إلى شيء مما حصل في عالم الامكان .

التفسير الخامس : من الله في الشيء إذا تحير فيه ولم يهتد اليه ، فالعبد إذا تفكر فيه تعير ؛ لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو بخلافه . فإن أنكر العقل وجوده كذبه نفسه ؛ لأن كل ما سواه فهو محتاج ، وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال ، وإن أشار إلى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذبه نفسه أيضا ؛ لأن كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه ، فلم يبق في يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، فهنا العجز عن درك الإدراك إدراك ، ولا شك أن هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه .

التفسير السادس : من لاه يلوه إذا احتجب ، ومعنى كونه محتجبا من وجوه : الاول : أنه بكنهه صمدية محتجب عن العقول . الثاني : أن لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الأنوار باقية على الجدران غير زائلة عنها ، لحيث كان يحظر بالبال أن هذه الأنوار الواقفة على هذه الجدران ذاتية لها ، إلا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها يزول هذه الأنوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علينا أن هذه الأنوار فائضة عن قرص الشمس ، فكذلك هنا الوجود الواصل إلى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس ، فلو قدرنا أنه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبية والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات ، لحيث كان يظهر أن نور الوجود منه ، لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لاجرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها ، فثبت أنه لا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره . فلما قال بعض المحققين : سبحانه من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واخفى عنها بكمال نوره

وإذا كان كذلك ظهر أن حقيقة الصمدية محتجة عن العقول ، ولا يجوز أن يقال : محجوبة لأن المحجوب مقهور ، والمقهور يلحق بالعبد ، أما الحق قاهر ، وصفة الإحتجاب صفة القهر فالحق محتجب ، والخلق محجوبون .

التفسير السابع : إشتقاقه من أله الفصل إذا ولع بأمله ، والمعنى أن العباد مولعون مولعون بالتضرع إليه في كل الأحوال ، ويدل عليه أمور : (الأول) : أن الإنسان إذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينشئ كل شيء إلا الله تعالى ، فيقول بقلبه ولسانه : يارب ، يارب ، فإذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد إلى منازل الآلاء والنماء أخذ يضيف ذلك الخلاص إلى الأسباب الضعيفة والأحوال الحسيسة ، وهذا فعل متناقض ، لأنه إن كان المخلص عن الآفات والموصل إلى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء إلى غير الله ، وإن كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الأوقات ، وأما الفرع إليه عند الضرورات والإعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأزباب الهدايات ، والثاني : أن الخير والراحة مطلوب من الله ، والثالث : أن المحسن في الظاهر أما الله أو غيره ، فإن كان غيره فذلك التميز لا يحسن إلا إذا خلق الله في قلبه داعية الإحسان ، فالخلق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة ، والمحسن مرجوع إليه في كل الأوقات ، والخلق مشغوفون بالرجوع إليه .

شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس ، فقال الأستاذ : كنت حدادا عشر سنين ، وقصارا عشرة أخرى ، وبرابا عشرة ثالثة ، فقالوا : مارأيئك فعلت ذلك ، قال : فعلت ولكتم مارأيتم ، أما عرفتم أن القلب كالخديد ؟ فكنت كالحداد ألبته بنار الخوف عشر سنين ، ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الأوضار والأقذار عشر سنين ، ثم بعد هذه الأحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالا سيف « لا إله إلا الله » فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ، ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى ، فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور ففرق القلب في تلك القطرة ، وفقى عن الكل ، ولم يبق فيه إلا محض سر « لا إله إلا الله » .

التفسير الثامن : أن إشتقاق نلفظ « الإله » من أله الرجل يأله إذا فرع من أمر نزل به فأله أي أجاره ، والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى ، لقوله تعالى (وهو يعير ولا يحار عليه) ولأنه هو المنعم لقوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ولأنه هو المظم « ١١ - عر - ١ »

لقوله تعالى (وهو يعلم ولا يعلم) ولأنه هو الموجد لقوله تعالى (قل كل من عند الله) فهو سبحانه وتعالى تبارك للعدم بالوجود والتحصيل، جبار لها بالقوة والفعل والتكبير، فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه .

وهنا لطائف وفوائد : الفائدة الأولى : عادة المديون أنه إذا رأى صاحب الدين من البعد فإنه يفر منه ، والله الكريم يقول : عبادي : أنتم غرمائي بكثرة ذنوبكم ، ولكن لا تفروا مني ، بل أقول (تفروا إلى الله) فإنني أنا الذي أفضي ديونكم وأغفر ذنوبكم ، وأيضا المالك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الأغنياء ، وأنا أفعل ضد ذلك .

الفائدة الثانية : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والإنس والطير والبهائم والحوام فيها يتماطفون ويتراحمون ، وآخر تسعة وتسعين رحمه يرحم بها عباده يوم القيامة ، وأقول : إنه صلى الله عليه وسلم إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم ، وإلا فجار الرحمة غير متناهية فكيف يسقل تحديدها بمحد معين .

الفائدة الثالثة : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة للذين : هل أحببتم إبنائي ؟ فيقولون : نعم يارب ، فيقول الله تعالى : ولم ؟ فيقولون : رجونا عفوك وفضلك ، فيقول الله تعالى : إني قد أوجبت لكم مغفرتي :

الفائدة الرابعة : قال عبد الله بن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له : هل تنسرك من هذا شيئا ؟ هل ظلمك الكرام الكاتبون ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول الله تعالى : فهل كان لك عذر في عمل هذه الذنوب ؟ فيقول : لا يارب ، فيضع ذلك المبد قلبه على النار فيقول الله تعالى : أن لك عندي حسنة وإنه لا ظلم اليوم ، ثم يخرج بطاقة فيها : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، فيقول المبد : يارب ، كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات ؟ فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة أخرى ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يتحمل مع ذكر الله شيء .

الفائدة الخامسة : وقف صبي في بعض الغزوات ينادي عليه في من يزيد ٢ في يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به امرأة فمدت إلى الصبي وأخذته وألصقته إلى بطنها ، ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها فقيه الحر ، وقالت : ابني ، ابني ، فيسكن الناس وتركوا ما هم فيه فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر ، فقال : أعجبتم من رحمة

هذه بابنها فإن الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها ، فنفرق السالمون على أعظام أنواع الفرح والبطارة .

اصل لفظ
المجلاة

المسئلة الثالثة : في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة ، قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية ، بل عبرانية أو سريانية ، فانهم يقولون لها رحمانا ومرحيانا ، فلنا عرب جعل « الله الرحمن الرحيم » وهذا بعيد ، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصلية ، والدليل عليه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى : (هل تعلم له سميا) وأطبقوا على أن المراد منه لفظه « الله » وأما الأكثرون فقد سلموا كونها لفظه عربية ، أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث ، وأما المنكرون لذلك فلم يقولوا : قال الكوفيون : أصل هذه اللفظة إله ، فأدخلت الألف واللام عليها للتعظيم ، فصار الإلاه ، فحذفت الهمزة استغناء عن كثرة جرياتها على الألسنة ، فاجتمع لامان ، فأدغمت الأولى فقالوا « الله » وقال البصريون أصله لاه ، فألحقوا بها الألف واللام فقبل « الله » وأشدوا : —

خلفه من أبي رباح يسعها لاهه الكبار

فأخرجه على الأصل .

المسئلة الرابعة : قال الخليل : أطبق جميع الخلق على أن قولنا « الله » مخصوص بالله سبحانه وتعالى ، وكذلك قولنا الإله مخصوص به سبحانه وتعالى ، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال إله كذا ، أو ينكرونه فيقولون : إله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم ، وسى (اجعل لنا إله كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) .

عواصم لفظ
المجلاة

المسئلة الخامسة : اعلم أن هذا الاسم مختص بخصوص لم توجد في سائر أسماء الله تعالى ، ونحن نشير إليها (فالخاصة الأولى) أنك إذا حذفت الألف من قولك « الله » بقي الباقي على صورة « الله » وهو مختص به سبحانه ، كما في قوله (والله جنود السموات والأرض) والله خزان السموات والأرض (وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة « له » كما في قوله تعالى (له مقاليد السموات والأرض) وقوله (له الملك وله الحمد) فإن حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا « هو » وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما في قوله (قل هو الله أحد) وقوله (هو الحي لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع ؛ فانك تقول : هما ، هم فلا تبقى الواو فهما ، فهذه الخاصية موجودة في لفظ « الله » غير

موجودة في سائر الأسماء، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى، فانك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة، وما وصفته بالقهر، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم، وما وصفته بالقدر، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات؛ لأن الإله لا يكون إلها إلا إذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات، فثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الأسماء.

الخاصية الثانية : أن كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بنيتها يقتل الكافر من الكفر إلى الإسلام لم يحصل فيها إلا هذا الاسم، فلأن الكافر قال : أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو لا الرحمن، أو لا الملك، أو لا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الإسلام، أما إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله فإنه يخرج من الكفر ويدخل في الإسلام، وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة، وانه الهادي إلى الصواب.

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

الرحمن الرحيم اعلم أن الأشياء على أربعة أقسام : الذي يكون نافعا وضروريا معا، والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا، والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا، والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا.

أما القسم الأول - وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا - فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط، وهو مثل النفس - فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت، وإما أن يكون كذلك في الآخرة، وهو معرفة الله تعالى، فانها إن زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب، واستوجب عذاب الآبد.

وأما القسم الثاني - وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا - فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة.

وأما القسم الثالث - وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا - فكلضار التي لا بد منها في الدنيا : كالأمراض، والموت، والفقر، والهرم، ولا نظير لهذا القسم في الآخرة، فان متاع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار.

وأما القسم الرابع - وهو الذى لا يكون نافعا ولا ضروريا - فهو كالفقر فى الدنيا والمذاب فى الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن النفس فى الدنيا تافع وضرورى فلو انقطع عن الإنسان لحظة لمات فى الحال ، وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه فى الآخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة ، لكن لموت الأول أسهل من الثانى ؛ لأنه لا يتألم فى الموت الأول إلا ساعة واحدة ، وأما الموت الثانى فإنه يبقى إلى أبد الإباد ، وكأن النفس له أثران : أحدهما : إدخال النسيم الطيب على القلب وإبقاء اعتداله وسلامته ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب ، كذلك الفكر له أثران : أحدهما : إيصال نسيم الحجة والبرهان إلى القلب وإبقاء اعتدال الإيمان والمعرفة عليه ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب ، وما ذاك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية فى مقاديرها متناهية بالآخرة إلى الفناء بعد وجودها ، فمن وقف على هذه الأحوال بقى آمنا من الآفات واصلا إلى الخيرات والمسررات ، وكأل هذين الأمرين ينكشف لمقلك بأن تعرف أن كل ما وجدته ووصلت إليه فهو قطرة من بحار رحمة الله ، وذرة من أنوار احسانه ، فعند هذا يفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيمنا .

فإذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم أنك جوهر مركب من نفس ، وبدن وروح ، وجسد .

(أما نفسك) فلا شك أنها كانت جاهلة فى مبدأ الفطرة كما قال تعالى (والله أخرجهكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) ثم تأمل فى مراتب القوى الحساسة والحركة والمدركة والعاطفة ، وتأمل فى مراتب المقولات وفى جهاتها ، واعلم أنه لا نهاية لما البتة ، ولو أن العاقل أخذ فى اكتساب العلم بالمقولات وسرى فيها سر بان البرق الخاطف والريح العاصف وبقى فى ذلك السير أبد الأبدىن ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ، ولكانت المعلومات التى ما عرفها ولم يصل إليها أيضا غير متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى قليل فى كثير ، فعند هذا يظهر له أن الذى قاله الله تعالى فى قوله (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) حق وصدق .

(وأما بدنك) فاعلم أنه جوهر مركب من الاخلات الأربعة ، فأمل كيفية تركيبها وتشريحها ، وتعرف ما فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة

وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وحينئذ ينجلي لك أثر من آثار كمال رحمة في خلقك وهدايتك ، فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم .

لارحمنا الله

فان قيل : فهل لغير الله رحمة أم لا ؟ قلنا : الحق أن الرحمة ليست إلا لله ، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره ، وهنا مقامان : المقام الأول : في بيان أنه لا رحمة إلا لله ، فنقول : الذي يدل عليه وجوه : (الأول) : أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لموضع ، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطى ليأخذ عوضا ، إلا أن الاعراض أقسام : منها جسمانية مثل أن يعطى دينارا ليأخذ كرابسا ، ومنها روحانية وهي أقسام : فأحدها أنه يعطى المال لطلب الخدمة ، وثانيها يعطى المال لطلب الإعانة ، وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجميل ، ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل ، وخامسها يعطى المال ليزيل حب المال عن القلب ، وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجذسية عن قلبه ، وكل هذه الأقسام أعراض روحانية ، وبالجملة فكل من أعطى فأنما يعطى ليفوز بواسطة ذلك المعطاء بنوع من أنواع السكال ، فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ، ولا يكون جردا ، ولا هبة ، ولا عطية ، أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته ، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كمالا ، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى .

الحجة الثانية : أن كل من سوى الله فهو يمكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد واجب الوجود لذاته ، فكل رحمة تصدر من غير الله فهي إنما دخلت في الوجود بإيجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الثالثة : أن الإنسان يمكنه الفعل والترك ، فيمتنع رجحان الفعل على الترك إلا عند حصول داعية جازمة في القلب ، فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه ، وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب ، وما ذاك إلا الله تعالى ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الرابعة : هب أن فلانا يعطى الحنطة ، ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة ، وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان ، بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله ، والمحافظة عن أنواع الآفات والخفافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى ، فوجب أن يقال : المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى

المقام الثاني : في بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله إلا أن رحمة الله أكمل وأعظم . وبيانه من وجوه : الأول : أن الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة إلى المنعم ، فإذا حصل التواضع بالنسبة إلى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة إلى بعض الخلق .

الثاني : أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوصل به إلى استحقاق نعم الآخرة ، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الأبد ، وأما غير الله فانه إذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمته والانصراف إلى تحصيل مقصوده ، ولا شك أن الحالة الأولى أفضل .

الثالث : أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم ، وعبودية الله أولى من عبودية غير الله .

الرابع : أن السلطان إذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك ، فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه ، وقد يقطع عنك إنعامه حال ما تكون محتاجا إلى انعامه ، وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الأوقات وبجميع المراتب ، أما الحق تعالى فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات ، فإذا ظهرت بك حاجة عرفها ، وإن طلبت منه شيئا قدر على تحصيله ، فكان ذلك أفضل .

الخامس : الانعام يوجب المنّة ، وقبول المنّة من الحق أفضل من قبولها من الخلق .

ثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى ، وبتقدير أن يحصل رحم من آخر فرحة الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم .

الباب الحادى عشر

في بعض النكت المستخرجة من قولنا (بسم الله الرحمن الرحيم)

اشارات
البسمة

النكتة الأولى : مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه ، فشكل إلى الله تعالى ، فدلّه على عشب في المغارة ، فأكل منه فعوفي بإذن الله تعالى ، ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه ، فقال يارب ، أكلته أولا فانتفعت به ، وأكلته ثانيا فزدد مرضي ، فقال : لأنك في المرة الأولى ذهبت مني إلى الكلال فحصل في الشفاء ، وفي المرة الثانية ذهبت منك إلى الكلال فزدد المرض ، أما علمت أن الدنيا كلها سنم قاتل وترباتها اسمي ؟

الثانية : باتت رابعة ليلة في التهجيد والصلاة ، فلما انفجر الصبح نامت ، فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها ؛ وقصد الباب فلم يهتد إلى الباب ، فوضعا فوجد الباب ، ففعل ذلك ثلاث مرات ، فنودي من زاوية البيت : ضع القماش واخرج فإن نام الحبيب فالسلطان يقظان .

الثالثة : كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطع غنمه الذئباب ، وهي لا تضر أغنامها ، فر عليه رجل وناداه : متى اصطلاح الذئب والغنم ؟ فقال الراعى : من حين اصطلاح الراعى مع الله تعالى .

الرابعة : قوله (بسم الله) معناه أبداً باسم الله ، فأسقط منه قوله « أبداً » تخفيفاً ، فإذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبداً باسم الله ، والمقصود منه التثنية على أن العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسميل والتخفيف والمساعدة ، فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلاً على الصفح والاحسان .

الخامسة : روى أن فرعون قبل أن يدعى الإلهية بنى قصراً وأمر أن يكتب (بسم الله) على بابه الخارج ، فلما ادعى الإلهية وأرسل إليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره أثر الرشد قال : إلهي كم أدعوه ولا أرى به خيراً ، فقال تعالى : يا موسى ، لعلك تريد إهلاكه ، أنت تنظر إلى كفره وأنا أنظر إلى ما كتبه على بابه ، والنسكة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمناً من الهلاك وإن كان كافراً فأنذى كتبه على سويده قلبه من أول عمره إلى آخره كيف يكون حاله ؟

السادسة : سمى نفسه رحماناً رحيماً فكيف لا يرسم ؟ روى أن سائلاً وقف على باب ربيع فسأل شيئاً فأعطى قليلاً ، لجأ في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقبل له : ولم تفعل ؟ قال : إما أن يجعل الباب لائقاً بالعطية أو العطية لائقاً بالباب . إلخ إن إجمار الرحمة بالنسبة إلى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة إلى العرش ، فكما أقيمت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا عرومين عن رحمتك وفضلك .

السابعة « الله » إشارة إلى القهر والقدرة والعلو ، ثم ذكر عقيقه الرحمن الرحيم ، وذلك يدل على أن رحمة أكثر وأكمل من قهره .

الثامنة : كثيراً ما يتفق لبعض عبيد الملك أنهم إذا اشتروا شيئاً من الخيل والبغال والخيبر وضموها عليها سمه الملك لئلا يطمع فيها الأعداء ، فكأنه تعالى يقول : إن لطاعتك عدواً وهو الشيطان فإذا شرعت في عمل فأجمل عليه سمى ، وقل : بسم الله الرحمن الرحيم ، حتى لا يطمع العدو فيها .

التاسعة : اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعد عنه في الدارين ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه دفع غايته إلى أبي بكر الصديق رضى الله عنه فقال : أكتب فيه لإله إلا الله ، فدفعه إلى النقاش وقال : أكتب فيه لإله إلا الله محمد رسول الله ، فكتب النقاش فيه ذلك ، فأتى أبو بكر بالخاتم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لإله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق ، فقال : يا أبا بكر ، ما هذه الزوائد ؟ فقال أبو بكر : يا رسول الله ما رضى أن أفرق إسمك عن إسم الله ، وأما الباقي فما قلته ، وخجل أبو بكر ، فلما جبريل عليه السلام وقال : يا رسول الله أما إسم أبي بكر فكتبته أنا لأنه ما رضى أن يفرق إسمك عن اسم الله فما رضى الله أن يفرق إسمه عن إسمك ، والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن إسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف إذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى ؟

العاشر : أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة ، فمن واطب على هذه الكلمة طول عمره كيف يقي عروما عن النجاة ؟ وأيضا أن سليمان عليه السلام نال ملكة الدنيا والآخرة بقوله (انه من سليمان) وأنه بسم الله الرحمن الرحيم (فالمرجو أن العبد إذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة .

الحادية عشرة : إن قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام إسم نفسه على إسم الله تعالى في قوله (انه من سليمان) فالجواب من وجوه : (الأول) : أن بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لأحد إليها طريق ورأت المدهد واقفا على طرف الجدار علمت أن ذلك الكتاب من سليمان ، فأخذت الكتاب وقالت : إنه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت : وأنه بسم الله الرحمن الرحيم ، فقوله (انه من سليمان) من كلام بلقيس لا كلام سليمان (الثاني) : لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب (انه من سليمان) وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) كما هو العادة في جميع الكتب ، فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه ، فقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب قرأت : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت : وأنه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) أن بلقيس كانت كافرة تخاف سليمان أن تشتم الله إذا نظرت في الكتاب فقدم إسم نفسه على إسم الله تعالى ، ليكون الثمن له لا لله تعالى .

الثانية عشرة: الباء من « بسم » مشتق من البرهوه البار على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة، وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته .

مرض لبعضهم جاز يهودى قال : فدخلت عليه العيادة وقلت له : أسلم ، فقال : على ماذا ؟ قلت : من خوف النار قال : لا أبالي بها ، فقلت للفوز بالجنة ، فقال لا أريدها ، قلت فإذا تريد ؟ قال : على أن يربنى وجهه الكريم ، قلت : أسلم على أن تجد هذا المطلوب ، فقال لى : أكتب بهذا خطأ ، فكنت له بذلك خطأ فأسلم ومات من ساعته ، فضلينا عليه ودفناه ، فرأيت في النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون ، ما فعل بك ربك ؟ قال : غفر لى ، وقال لى : أسلمت شو قال لى .
وأما السين فهو مشتق من إسمه السميع ، يسمع دعاء الخلق من العرش إلى ماتحت الثرى .

روى أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة إلى الطائف فلما خرب فقال المنافق تدخل هنا ونستريح ، فدخلوا ثم زيد فأوثق المنافق زيدا وأراد قتله ، فقال زيد : لم تقتلنى ؟ قال : لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه ، فقال زيد : يا رحمن أغثنى ، فسمع المنافق صوتا يقول : ويحك لا تقتله ، فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا ، فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الأول يقول : لا تقتله ، فنظر فلم يجد أحدا ، فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا فريحا يقول : لا تقتله ، فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ، ودخل الخربة وحل وثاق زيد ، وقال له : أما تعرفنى ؟ أنا جبريل حين دعوت كنت فى السماء السابعة فقال الله عز وجل : أدرك عبدى ، وفى الثانية كنت فى السماء الدنيا ، وفى الثالثة بلغت إلى المنافق .

وأما الميم فعناه أن من العرش إلى ماتحت الثرى ملكه وملكه .

قال السدى : أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام ، فأتوه فقالوا له : يانبي الله ، لو خرجت بالناس إلى الإسفقاء ، فخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجلها باسطة يديها وهى تقول : اللهم إنا خلق من خلقك ، ولا غنى لى عن فضلك ، قال : فصب الله تعالى عليهم المطر ، فقال لهم سليمان عليه السلام : ارجعوا فقد أستجيب لكم بدعائهم خيركم .

أما قوله « الله » فاعلموا أيها الناس أنى أقول طول حياتى الله ، فإذا مت أقول الله ، وإذا سئلت فى القبر أقول الله ، وإذا جئت يوم القيامة أقول الله ، وإذا أخذت الكتاب أقول الله وإذا وزنت أعمالى أقول الله ، وإذا جزت الصراط أقول الله ، وإذا دخلت الجنة أقول الله ، وإذا رأيت الله قلت الله .

النكتة الثالثة عشرة : الحكمة في ذكر هذه الأسماء الثلاثة أن المخاطبين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات) فقال : أنا الله السابقين ، الرحمن للمقتصدين ، الرحيم للظالمين ، وأيضا الله هو معطي العطاء ، والرحمن هو المتجاوز عن ذلات الأولياء ، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ، ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبوك لفارقاك ، ولو علمته المرأة لفجفتك ، ولو علمته الأمة لأقدمت على الفرار منك ، ولو علمه الجار لسمى في تخريب الدار ، وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرى لنعم أنى إله كريم .

الرابعة عشرة : الله يوجب ولايته ، قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) والرحمن يوجب محبته ، قال الله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) والرحيم يوجب رحمة (وكان بالمؤمنين رحيما) .

الخامسة عشرة : قال عليه الصلاة والسلام : من رفع قرطاسا من الأرض فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » لإجلاله تعالى كتب عند الله من الصديقين ، وخفف عن والديه وإن كانا مشركين ، وقصة بشر الخافي في هذا الباب معروفة ، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا أبا هريرة ، إذا تروضأت قتل : بسم الله ، فإن حفظتك لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ ، وإذا غشيت أهلك قتل : بسم الله ، فإن حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة ، فإن حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد ، وبعدد أنفاس أعقاب إن كان له عقب ، حتى لا يبقى منهم أحد . يا أبا هريرة إذا ركبت دابة قتل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة ، وإذا ركبت السفينة قتل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات حتى تفرج منها . وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا زرعوا ثيابهم أن يقولوا : بسم الله الرحمن الرحيم ، والإشارة فيه أنه إذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقي ؟

السادسة عشرة : كتب قيصر إلى عمر رضي الله عنه أن في صداعا لا يسكن فابحث لي دواء ، فبعث إليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه ، وإذا رفعها عر رأسه عاوده الصداع ، فعجب منه ففأش قلنسوة فإذا فيها كاغد مكتوب فيه : بسم الله الرحمن الرحيم .

السابعة عشرة : قال صلى الله عليه وسلم : من توحاً ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهوراً لتلك الأعضاء ، ومن توحاً وذكر اسم الله تعالى كان طهوراً لجميع بدنه ، فإذا كان الذكر على الوضوء طهوراً لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهوراً للقلب عن الكفر والبدة .

الثامنة عشرة : طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال : انك تدعى الإسلام فارنا آية لنسلم ، فقال : اتوفى بالسهم القاتل ، فأنى بطاس من السم ، فأخذها بيده وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وأكل الكل وقام سالماً باذن الله تعالى ، فقال المجوس هذا دين حق .

التاسعة عشرة : مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة المذاب يعذبون ميتاً ، فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور ، فتعجب من ذلك ، فسلم ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه : يا عيسى ، كان هذا العبد عاصياً وذنات كان محبوساً في عذاب ، وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولداً وربته حتى كبر ، فسلمته إلى الكتاب فلقته المم بسم الله الرحمن الرحيم ، فاستجيت من عبدي أن أعذبه بناري في بطن الأرض وولده يذكر اسمي على وجه الأرض .

العشرون : سئلت حمزة الفرغانية — وكانت من كبار العارفات — ما الحكمة في أن الجنب والحائض منيها عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت : لأن التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب .

الحادية والعشرون : قيل في قوله « الرحمن » هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته ، والقيامة وظلماته ، والميزان ودرجاته ، وقراءة الكتاب وفزعائه ، والصرات وعفافاته والنار ودركاته .

الثانية والعشرون : كتب عارف « بسم الله الرحمن الرحيم » وأوصى أن تجعل في كفته فقيل له : أى فائدة لك فيه فقال : أقول يوم القيامة : إلهي بعثت كتاباً وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فعاطى بمنوان كتابك .

الثالثة والعشرون : قيل « بسم الله الرحمن الرحيم » تسعة عشر حرفاً ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن الاربعة تسعة عشر ، فافقه تعالى يدفع باسمهم بهذه الحروف التسعة عشر ، الثانية : خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ، ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر .

الرابعة والعشرون : لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب في أولها

« بسم الله الرحمن الرحيم » وأيضا السنة أن يقال عند الذبح « باسم الله ، والله أكبر . » ولا يقال « بسم الله الرحمن الرحيم » لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم ، فلما وفقتك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب ، وإنما خلقك للرحمة والفضل والاحسان ، والله تعالى الهادي إلى الصواب .

السلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماء هذه السورة ، وفيه أبواب

الباب الأول

اعلم أن هذه الصورة لها أسماء كثيرة ، وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى : —

فالأول : « فاتحة الكتاب » سميت بذلك الاسم لأنه يفتح بها في المصاحف والتعليم ، والقراءة ^{أسماء فاتحة} في الصلاة ، وقيل سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره ، وقيل لأنها أول سورة نزلت من السماء .

والثاني : « سورة الحمد » والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد .

والثالث : « أم القرآن » والسبب فيه وجوه : —

الأول : أن أم الشيء أصله ، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة : الإلهيات ، والمعاد ، والنبوات ، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم) يدل على الإلهيات ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على المعاد ، وقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره ، وقوله (اهتدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل أيضا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات ، وسيأتي شرح هذه المسائل بالاستقصاء ، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن ههنا المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبتم بأمر القرآن .

السبب الثاني لهذا الاسم : أن حاصل جميع الكتب الإلهية يرجع إلى أمور ثلاثة : أما الثناء على الله باللسان ، وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة ، وأما طلب المكاشفات والمشاهدات ، فقوله (الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) كله ثناء على الله ، وقوله : (إياك

نعبد وإياك نستعين) اشتغال بالخدمة والعبودية ، إلا أن الابتداء وقع بقوله (إياك نعبد) وهو إشارة إلى الجهد والاجتهاد في العبودية ، ثم قال (وإياك نستعين) وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالمعجز والذلة والسكنة والرجوع إلى الله ، وأما قوله (اهتدنا الصراط المستقيم) فهو طلب للكشافات والمشاهدات وأنواع الهدايات .

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأم الكتاب : أن المقصود من جميع العلوم : إما معرفة عزة الربوبية ، أو معرفة ذلة العبودية بقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) يدل على أنه هو الإله المفعول على كل أحوال الدنيا والآخرة ، ثم من قوله (إياك نعبد وإياك نستعين — إلى آخر السورة) يدل على ذل العبودية ، فإنه يدل على أن المبدل لا يتم له شيء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا بأعانة الله تعالى وهدايته .

السبب الرابع : أن العلوم البشرية إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله ، وهو علم الأصول وأما علم أحكام الله تعالى وتكليفه ، وهو علم الفروع ، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحية والمكاشفات الإلهية . والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة ، وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه : لقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) إشارة إلى علم الأصول ؛ لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته ، لقوله (رب العالمين) يجرى مجرى الإشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه رباً للعالمين ، وقوله (الحمد لله) إشارة إلى كونه مستحقاً للحمد ، ولا يكون مستحقاً للحمد إلا إذا كان قادراً على كل الممكنات عالماً بكل المعلومات ، ثم وصفه بنهاية الرحمة — وهو كونه رحماناً رحيماً — ثم وصفه بكمال القدرة — وهو قوله مالك يوم الدين — حيث لا يجهل أمر المظلمين ، بل يستوفى حقوقهم من الظالمين ، وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول ، ثم شرع بمسده في تقرير علم الفروع ، وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية ، وهو قول (إياك نعبد) ثم مزجه أيضاً بعلم الأصول مرة أخرى ، وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكفل إلا بأعانة الربوبية ، ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة : أولها : حصول هداية النور في القلب ، وهو المراد من قوله تعالى (اهتدنا الصراط المستقيم) ، وثانيها : أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية ، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرآيا المجردة فيعكس الشماع من كل واحدة منها إلى الأخرى ، وهو قوله (صراط الذين

أنعمت عليهم) ، وثالثها : أن تبقى مصونة معصومة عن أضرار الشهوات ، وهو قوله (غير المغضوب عليهم) وعن أوزار الشبهات ، وهو قوله (ولا الضالين) ثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التي هي أشرف المطالب ، فلهذا السب سميت بأمر الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع .

السبب الخامس : قال التعلي : سمعت أبا القاسم بن حبيب ، قال : سمعت أبا بكر الففال قال : سمعت أبا بكر بن دريد يقول : الأم في كلام العرب الربة التي ينصبها المسكر ، قال قيس بن الحطيم : —

نصبنا أمنا حتى ابذعروا وصاروا يمد أقتهم سلالا

فسميت هذه السورة بأمر القرآن لأن مفرع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفرع المسكر إلى الربة ، والعرب تسمى الأرض أما ؛ لأن معاد الخلق إليها في حياتهم ومماتهم ، ولأنه يقال : أم فلان فلانا إذا قصده .

الاسم الرابع : من أسماء هذه السورة « السبع المثاني » قال الله تعالى (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وفي سبب تسميتها بالمثاني وجهه : —

الأول : أنها متى : نصفها ثناء العبد للرب ، ونصفها عطاء الرب للعبد .

الثاني : سميت مثاني لأنها تثنى في كل ركعة من الصلاة .

الثالث : سميت مثاني لأنها مستتناة من سائر الكتب ، قال عليه الصلاة والسلام : والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ، ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه السورة وإنها السبع المثاني والقرآن العظيم .

الرابع : سميت مثاني لأنها سبع آيات ، كل آية تعدل قرأتها قراءة سبع من القرآن ، فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن .

الخامس : آياتها سبع ، وأبواب التيران سبعة ، فمن فتح لسانه بقرائتها غلقت عنه الأبواب السبعة ، والدليل عليه ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يا محمد ، كنت أخشى العذاب على أمك . فلما نزلت الفاتحة أمنت ، قال : لم يا جبريل ؟ قال : لأن الله تعالى قال (وإن جهنم لم تعدم أجمعين) لها سبعة أبواب ، لكل باب منهم جزء مقسوم) وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم ، فتمر أمك عليها منها سالمين .

السادس : سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم إنها تثنى بسورة أخرى .

السابع : سميت مثنى لأنها آتية على الله تعالى ومدائح له .

الثامن : سميت مثنى لأن الله أنزلها مرتين ، وأعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى (سبعا من المثاني) في سورة الحجر .

الاسم الخامس : الوافية ، كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم ، قال الثعلبي ، وتفسيرها أنها لا تقبل التنصيف ، ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني في ركعة أخرى لجاز ، وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة .

الاسم السادس : الكافية ، سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها ، وأما غيرها فلا يكفي عنها ، روى محمود بن الربيع عن عباد بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أم القرآن عوض عن غيرها ، وليس غيرها عوضا عنها .

الاسم السابع : الأساس ، وفيه وجوه : —

الأول : أنها أول سورة من القرآن ، فهي كالأساس .

الثاني : أنها مشتملة على أشرف المطالب كما ي بناء ، وذلك هو الأساس .

الثالث : أن أشرف العبادات بعد الإيمان هو الصلاة ، وهذه السورة مشتملة على كل ما لابد منه في الإيمان والصلاة لا تتم إلا بها .

الاسم الثامن : الشفاء ، عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ، ومر بمض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرئ ، فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هي أم القرآن ، وهي شفاء من كل داء .

وأقول : الأمراض منها روحانية ، ومنها جسمية ، والدليل عليه أنه تعالى سعى الكفر مرضا فقال تعالى (في قلوبهم مرض) وهذه السورة مشتملة على معرفة الأصول والفروع والمكاشفات ، فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة .

الاسم التاسع : الصلاة ، قال عليه الصلاة والسلام : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة .

الاسم العاشر : السؤال ، روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى أنه قال : من شغله ذكرى عن سؤال أعطيت أفضل ما أعطى السائلين ، وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال (الذي خلقتني فوهدني) إلى أن قال (رب هب لي حكما

والحقنى بالصالحين) ففي هذه السورة أيضا وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله (الحمد لله إلى قوله مالك يوم الدين) ثم ذكر العبودية وهو قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا يدل على أن أكل المطالب هو الهداية في الدين، وهو أيضا يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة.

الاسم الحادى عشر: سورة الشكر، وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والإحسان.
الاسم الثانى عشر: سورة الدعاء، لإشتغالها على قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهذا تمام الكلام في شرح هذه الأسماء والله أعلم.

الباب الثانى

في فضائل هذه السورة، وفيه مسائل

المسئلة الأولى: ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال: الأول: أنها مكية، روى حكيمة زورما الثعلبي بإسناده عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال: نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش، ثم قال الثعلبي: وعليه أكثر العلماء، وروى أيضا بإسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال: أول ما نزل من القرآن (الحمد لله رب العالمين) وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر إلى خديجة فقال: لقد خشيت أن يكون خالطنى شيء، فقالت: وما ذاك؟ قال: لى إذا خلوت سمعت النداء بأقرا، ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة: إذا أتاك النداء فاقب لى، فأناه جبريل عليه السلام وقال له: قل: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وبإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، فقالت قريش: دق الله فاك.

والقول الثانى: أنها نزلت بالمدينة، روى الثعلبي بإسناده عن مجاهد أنه قال: فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل: لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد، لأن العلماء على خلافه، ويدل عليه وجهان: الأول: أن سورة الحجر مكية بالإتفاق، ومنها قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثاني، وهى فاتحة الكتاب، وهذا يدل على أنه تعالى آناه هذه السورة فيما تقدم، الثانى: أنه يبعد أن يقال إنه أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب.

القول الثالث : قال بعض العلماء : هذه السورة نزلت بمكة مرة ، وبالمدينة مرة أخرى ، فهي مكة مدنية ، ولهذا السبب سماها الله بالمثاني ؛ لأنه نزل بها ، وإنما كان كذلك مبالغة في تشريفها .

المسئلة الثانية : في بيان فضلها ، عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم ، وعن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن القوم ليعتق الله عليهم المذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب (الحمد لله رب العالمين) فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه المذاب أربعين سنة ، وعن الحسين قال : أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في الأربعة ، وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ، ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان ، ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان .

قلت : والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة ، فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كالشمس على جميع المطالب الإلهية .

المسئلة الثالثة : قالوا : هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف ، وهي الراء ، والجيم والحاء ، والزاي ، والشين ، والظاء ، والفاء ، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشبعة بالمذاب فالثاء تدل على الويل والثبور ، قال تعالى (لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا) والجيم أول حروف اسم جهنم ، قال تعالى (وإن جهنم لموعدهم أجمعين) وقال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) وأسقط الحاء لأنه يشير بالخرى قال تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) وقال تعالى (إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وأسقط الزاي والشين لانهما أول حروف الزفير والشهيق ، قال تعالى (لم فيها زفير وشهيق) وأيضا الزاي تدل على الزقوم ، قال تعالى (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) والشين تدل على الشقاوة ، قال تعالى (فأما الذين شقوا ففي النار) وأسقط الظاء لقوله (انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب) وأيضا يدل على لظى ، قال تعالى (كلا إنها لظى نزاعة للشوى) وأسقط الفاء ؛ لأنه يدل على الفرق ، قال تعالى (يومئذ يفرقون) وأيضا قال (لاتفتروا على الله كذبا فيستحكم بعباد وقد غاب من إقرى) .

فان قالوا : لاحرف من الحروف إلا وهو مذكور في شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يلقى لما ذكرتم فائدة ، فنقول : الفائدة فيه أنه تعالى قال في صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة ، وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب ، تنبئنا على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم ، والله أعلم .

الباب الثالث

في الاسرار المغنية المستنبطة من هذه السورة ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أنه تعالى لما قال (الحمد لله) فكان سائلا يقول : الحمد لله مني اسرارها من عن أمرين : أحدهما : وجود الإله ، والثاني : كونه مستحقا للحمد ، فالدليل على وجود الإله وما الدليل على أنه مستحق الحمد ؟ ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين ، فأجاب عن السؤال الأول بقوله (رب العالمين) وأجاب عن السؤال الثاني بقوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) أما تقرير الجواب الأول ففيه مسائل : —

المسئلة الأولى : ان علينا بوجود الشيء إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال العلم بوجود الإله ضروري ، لأننا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف وجود الإله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظريا ، والعلم النظري لا يمكن تحصيله إلا بالدليل ، ولا دليل على وجود الإله إلا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبر يديره وموجود يوجده ومزب يريه ومبقى يبقيه ، فكان قوله (رب العالمين) إشارة إلى الدليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم .

ثم فيه لطائف : اللطيفة الأولى : أن العالمين إشارة إلى كل ماسوى الله بقوله (رب العالمين) إشارة إلى أن كل ماسواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده إلى إيجاده ، وفي بقاءه إلى إبقائه ، فكان هذا إشارة إلى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر القديم ، كما قال تعالى (وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .

اللطيفة الثانية : أنه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين ، بل قال (الحمد لله رب العالمين) والسبب فيه أن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة إلى الموجد والمحدث حال حدوثها ، لكنهم اختلفوا في أنها حال بقائها هل تبقى محتاجة إلى المبقى أم لا ؟ فقال قوم : النىء حال بقاءه يستغنى عن السبب ، والمرئى هو القائم بأبقاء النىء وإصلاح حاله حال بقاءه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة إليه في حال بقائها ، والمقصود أن افتقارها إلى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها إلى المبقى والمرئى حال بقائها هو الذى وقع فيه الخلاق نفسه سبحانه بالذكّر تنبيها على أن كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقاءه .

اللطيفة الثالثة : أن هذه السورة مسماة بأم القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرها كالجدول المتشعبة منه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن كل موجود سواء فانه دليل على الهيبة .

ثم إنه تعالى افتتح سوراً أربعة بعد هذه السورة بقوله (الحمد لله) فأولها : سورة الأنعام وهو قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) واعلم أن المذكور هنا قسم من أقسام قوله (رب العالمين) لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمدكور في أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة ، وأيضاً فالمدكور في أول سورة الانعام أنه خلق السموات والأرض ؛ والمدكور في أول سورة الفاتحة كونه رباً للعالمين ، وقد بينا أنه متى ثبت أن العالم محتاج حال بقاءه إلى إبقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه إلى المحدث أولى ، أما لا يلزم من احتياجه إلى المحدث حال حدوثه احتياجه إلى المبقى حال بقاءه ، ثبت بهذين الوجهين أن المذكور في أول سورة الأنعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة .

وثانيها : سورة الكهف ، وهو قوله (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف ، فإن الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات ، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية فقط ، وقوله في أول سورة الفاتحة (رب العالمين) إشارة إلى التربية العامة في حق كل العالمين ، ويدخل فيه التربية الروحانية لللائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسدية الحاصلة في السموات والأرضين ، فكان

المذكور في أول سورة الكهف نوعاً من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة .

وثالثها : سورة سبأ ، وهو قوله (الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) فبين في أول سورة الأنعام أن السموات والأرض له ، وبين في أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة في السموات والأرض له ، وهذا أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) . ورابعها : قوله (الحمد لله فاطر السموات والأرض) والمذكور في أول سورة الأنعام كونه خالقاً لها ، والخلق هو التقدير ، والمذكور في هذه السورة كونه فاطراً لها وعدناً لذواتها ، وهذا غير الأول إلا أنه أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) .

ثم إنه تعالى لما ذكر في سورة الأنعام كونه خالقاً للسموات والأرض ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور ، أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والأرض ذكر كونه جاعلاً للملائكة رسلاً ، ففي سورة الأنعام ذكر بعد تخليق السموات والأرض جعل الأنوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والأرض جعل الروحانيات ، وهذه أسرار بحجية ولطائف عالية إلا أنها بأسرها تجري مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور في قوله (الحمد لله رب العالمين) فهذا هو التنبيه على أن قوله (رب العالمين) يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الإله القديم .

المسئلة الثانية : أن هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهي أيضاً مشتملة على الدلالة على كونه متعالياً في ذاته عن المكان والحيز والجهة ، لأننا بينا أن لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان ، فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والقرع الممتد ، والزمان عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القلبية والبعدية ، فقوله (رب العالمين) يدل على كونه رباً للمكان والزمان وخالقاً لها وموجداً لها ، ثم من المعلوم أن الخالق لابد وأن يكون سابقاً وجوده على وجود المخلوق ، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والقرع والحيز ، متعالية عن الجهة والحيز ، ولو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته ، وذلك محال ، فقوله (رب العالمين) يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار .

المسئلة الثالثة : هذه اللفظة تدل على أن ذاته منزوعة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية ؛ لأنه لما كان رباً للعالمين كان خالقاً لكل ماسواه ، والخالق سابق على المخلوق ، فكانت ذاته موجودة قبل كل محل ، فكانت ذاته غنية عن كل محل ، فبعد وجود المحل إمتنع إحتياجه إلى المحل .

المسئلة الرابعة : هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبا بالذات ، بل هو فاعل مختار والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ، ألا ترى أن الإنسان إذا إتبع بسخرته النار أو بعبودية الجند فإنه لا يحمده النار ولا الجند لما أن تأثير النار في التسخين وتأثير الجند في التبريد ليس بالقدرة والإختيار بل بالطبع ، فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالإختيار ، وإنما عرفنا كونه فاعلا مختارا ؛ لأنه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ، ولا تمتنع وقوع التغير فيها ، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علنا أن المؤثر فيها قادر بالإختيار لا بموجب بالذات ، ولما كان الأمر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد .

المسئلة الخامسة : لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الأحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما ثبت بما ذكرنا أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الإله ويدل على كونه منزها عن الخبز والمكان ، ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ، ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم ويدل على كونه في نهاية الحكمة .

وأما السؤال الثاني - وهو قوله : هب أنه ثبت القول بوجود الإله القادر فلم قلتم إنه يستحق الحمد والثناء ؟ والجواب هو قوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) وتقرير هذا الجواب أن العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين : إما أن يكون في السلامة والسعادة ، وإما أن يكون في الألم والفقر والمسكاره ، فإن كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل إلا بمخلق الله وتكوينه وإيجاده ، فكان رحمانا رحيمًا ، وإن كان في المسكاره والآفات ، فتلك المسكاره والآفات إما أن تكون من العباد ، أو من الله ، فإن كانت من العباد فالله سبحانه وتعالى وعد بأنه يتنصف للظالمين من الظالمين في يوم الدين ، وإن كانت من الله فالله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له ، والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه أن قوله : (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام أكل وأفضل منه .

واعلم أنه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعبرة في الربوبية أوردته بالكلام المعبر في العبودية ، واعلم أن الإنسان مركب من جسد ، ومن روح ، والمقصود من الجسد أن يكون

آلة الروح في اكتساب الأشياء النافعة الروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحية الباقية ، وتلك الأعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته ، وتلك الأعمال هي العبادة ، فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون مواظبا على العبادات ، وهذه أول درجات سعادة الإنسان ، وهو المراد بقوله (إياك نعبد) فإذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب ، وهو أنه وحده لا يستقل بالآتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى وأعنته وعصمته فإنه لا يمكنه الآتيان بشيء من العبادات والطاعات ، وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكالات ، وهو المراد من قوله (وإياك نستعين) ثم إذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل إلا من الله ، وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل إلا بهداية الله وهو المراد من قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وفيه لطائف : —

اللطيفة الأولى : أن المنهج الحق في الاعتقادات وفي الأعمال هو الصراط المستقيم ، أما في الاعتقادات فيبانه من وجوه : (الأول) : أن من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفى الصفات ، ومن توغل في الآليات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان ، فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل ، (والثاني) : أن من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بان الكل يقضاه الله ، وأما في الأعمال فنقول : من بالغ في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجود ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو العفة ، وأيضا من بالغ في الأعمال النفضية وقع في النهور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو الشجاعة .

اللطيفة الثانية : أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما إيجابية ، والأخرى سلبية أما الإيجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من الدين والصدقين والشهداء والصالحين ، وأما السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبا غضب الله عليهم ، وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف اليقينية .

اللطيفة الثالثة : قال بعضهم : إنه لما قال (اهدنا الصراط المستقيم) لم يقتصر عليه ، بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات

الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والاضاليل ، وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق ، وعقولهم غير وافية بأدراك الحق وتميز الصواب عن الغلط ، فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل ؛ لئلا يضل إلى مدارج السعادات ومعارج السكالات .

وقد ظهر بما ذكرنا أن هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) .
المسئلة الثانية : في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة : -

اعلم أن أحوال هذا العالم مزوجة بالخير والشر ، والمحبوب والمكروه ، وهذه المعاني ظاهرة لاشك فيها ، إلا أننا نقول : الشر وإن كان كثيرا إلا أن الخير أكثر ، والمرض وإن كان كثيرا إلا أن الصحة أكثر منه والجوع وإن كان كثيرا إلا أن الشبع أكثر منه ، وإذا كان الأمر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فانه يجدها دائما في التغيرات والانتقال من حال إلى حال ، ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة ، أما الأحوال المكروهة فهي وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة ، إذا عرفت هذا فنقول أن تلك التغيرات لأجل أنها تقتضي حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الإله القادر ، ولأجل أن الغالب فيها الراحة والخير تدل على أن ذلك الإله رحيم محسن كريم ، أما دلالة التغيرات على وجود الإله فلأن الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد عدمه فانه لا بد له من سبب ، ولذلك فانا إذا سمعنا أن بيتنا حدث بعد أن لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم تشكك ، فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرا ، إذ لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه ، فحدث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر ، وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيمًا محسنًا ؛ فلأننا نينا أن الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ، ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرا وكرامة وسلامة كان رحيمًا محسنًا ، ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ، ولما كانت هذه الأحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله ونائه حاضرا في عقل كل أحد ؛ فلذلك السبب عليهم كفية الحمد فقال (الحمد لله) ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الأول ، وكأنه قيل : لا ينبغي أن نعتقد أن الإله الذي اشتغلنا بحمده هو إلهك فقط ، بل هو إله كل العالمين ، وذلك لأنك إنما حكمت بانقار نفسك إلى الإله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان

وهذه الماعى قائمة فى كل العالمين ، فإنها على الحركات والسكنات وأنواع التغيرات ، فتكون علة احتياجك إلى الإله المدبر قائمة فيها ، وإذا حصل الإشتراك فى العلة وجب أن يحصل الاشتراك فى المعلول ، فهذا يقتضى كونه ربا للعالمين ، ولها للسموات والأرضين ، ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ، ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذى يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسى والسموات والكواكب لا بد وأن يكون قادرا على على اهلا كها ، ولا بد وأن يكون غنيا عنها ، فهذا القادر القاهر الغنى يكون فى غاية العظمة والجلال ، وحينئذ يقع فى قلب العبد أنى مع نهاية ذلتي وحقارتى كيف يمكن أن أقرب إليه ، وبأى طريق أتوسل إليه ، فعند هذا ذكر الله ما يجرى بجرى العلاج الموافق لهذا المرض ، فكانه قال : أيها العبد الضعيف ، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والإلهية إلا أنى مع ذلك عظيم الرحمة ، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين ، فادمت فى هذه الحياة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتى وأنواع نعمتى وإذا مت فأنا مالك يوم الدين ، لا أضيع علما من أعمالك ، فإن أتيت بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات ، وإن أتيت بالمصيبة قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة .

ثم لما قرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء : أولا : مقام الشريعة ، وهو أن يواطىء على الأعمال الظاهرة ، وهو قوله (إياك نعبد) وثانيا : مقام الطريقة ، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب ، فيعلم أنه لا يتيسر له شئ من الأعمال الظاهرة إلا بمدد يصل إليه من عالم الغيب ، وهو قوله (وإياك نستعين) وثالثا : أنه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ، ويكون الأمر كله لله ، وحينئذ يقول : اهدنا الصراط المستقيم .

ثم إن ههنا دقيقة ، وهى أن الروح الواحد يكون أضنف قوة من الأرواح الكثيرة المجمعة على تحصيل مطلوب واحد ، فحينئذ علم العبد أن روحه وحده لا يكفي فى طلب هذا المقصود ، فعند هذا أدخل روحه فى زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة إلى طلب المكاشفات الروحانية والأنوار الربانية ، حتى إذا اتصل بها وانخرط فى سلوكها صار الطالب أقوى والاستعداد أتم ، فحينئذ يفوز فى تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة ، فلها قال (صراط الذين أنعمت عليهم) .

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد ؛ بين أيضا أن

الاتصال بالأرواح الخبيثة بوجوب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان ، فلهذا قال (غير المغضوب عليهم) وهم القساق (ولا الضالين) وهم الكفار .

ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكلت هذه المقامات الثلاثة — أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله إياك نعبد ، والطريقة المدلول عليها بقوله وإياك نستعين ، والحقيقة المدلول عليها بقوله اهتدنا الصراط المستقيم — ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفاء والاستكمال بسبب المباشرة عن أرباب الجفاء والشفاء ، فتند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية .

المسئلة الثالثة : في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ، اعلم أن الانسان خلق محتاجا إلى جر الخيرات والذلات ، ودفع المكروهات والخافات ، ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات والذلات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولا يمكنه دفع الآفات والخافات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات ، وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب معينة ، ثم تقرر في العقول أن مالا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطة فهو محبوب — صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة ، وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول إلى الخيرات والذلات إلا بواسطة خدمة الأمير والوزير والأعوان والأنصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الأشياء ، شديد الحب لها ، عظيم الميل والرغبة إليها ، ثم قد ثبت في العلوم الحكيمة أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت أيضا أن حب التشبه غالب على طباع الخلق . أما الأول فكل من واظب على صناعة من الصنائع وحرقة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ . وأما الثاني فهو أن الإنسان إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق ، وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة وإذا عرفت هذا فنقول : إنا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التي بها يمكن التوصل إلى جر المنافع ودفع المضار ، وبيننا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت ، وأيضا فأكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة . وبيننا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك أيضا بوجوب استحكام هذه الحالة . فقد ظهر بالبينات التي ذكرناها أن الأسباب

الموجة لحب الدنيا والمرغبة في التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول : إنه إذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه إلى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الاسباب تأملا شافيا وافيا فيقول : هذا الأمير المستولى على هذا العالم إستولى على الدنيا بقرط قوته وكمال حكمته أم لا ؟ الاول باطل ، لأن ذلك الإلهير ربما كان أكثر الناس عجزا ، وأقلهم عقلا ، فعند هذا يظهر له أن تلك الإمارة والرياسة ما حصلت له بقوته ، وما هيئت له بسبب حكمته ، وإنما حصلت تلك الإمارة والرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحسكه ولا مرد لقضائه ، ثم ينضم إلى هذا النوع من الإعتبار أنواع أخرى من الإعتبارات تعاضدها وتقويها ، فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة ، وينتقل منها إلى الرجوع في كل المهمات والمطالبات إلى مسبب الاسباب ومفتاح الابواب ، ثم إذا توالت هذه الإعتبارات وتوازت هذه المكاشفات صار الإنسان بحيث كلما وصل إليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل إليه شر ومكروه قال هو الضرر ، وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل إلا الله ، ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الأمور إلا إلى الله ، فيصير الحمد كله لله والشأن كله لله ، فعند هذا يقول العبد الحمد لله .

واعلم أن الإستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم إلا بتقدير الله ، ثم يترقى من العالم الصغير إلى العالم الكبير فيعلم أنه لا تنتظم حالة من أحوال العالم الأكبر إلا بتقدير الله ، وذلك هو قوله (رب العالمين) ثم إن العبد يتأمل في أحوال العالم الأعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الآتقن والترتيب الأنوم والكمال الأعلى والمنهج الأسنى فيرى الذرات ناطقة بالإقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول (الرحمن الرحيم) فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه في الدنيا إنما تنبأت برحمة الله وفضله وإحسانه ، ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال : مالك يوم الدين ليس إلا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم ، فحينئذ يفترح صدر العبد وينفصح قلبه ويدلم أن المتكفل بإصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس إلا الله ، وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ، ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالأمير والوزير كان مشغولا بمخدمتهما ، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كانت يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما ، فعند زوال ذلك التعلق يعلم أنه لما كان مشغولا بخدمة الأمير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى ، فعند هذا يقول : إياك نعبد ، والمعنى إنى كنت قبل هذا

أعبد غيرك ، وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ، ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالأمير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان أولى ، فيقول : وإياك نستعين والمعنى : إني كنت قبل هذا أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك ، ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الأمير والوزير نلأن يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والأرض أولى ، فيقول : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم إن أهل الدنيا فريقان : أحدهما : الذين لا يعبدون أحدا إلا الله ولا يستعينون إلا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد إلا من الله ، والفرقة الثانية ، الذين يخدعون الخلق ويستعينوا بهم ويطلبون الخير منهم ، فلا جرم العبد يقول : إلهي اجعلني في زمرة الفرقة الأولى ، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلال النورانية ، ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المنضوب عليهم والضالون ، فإن متابعة هذه الفرقة لا تفيد إلا الخسار والهلاك كما قال إبراهيم عليه السلام : لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يفنى عنك شيئا ؟ والله أعلم .

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الأولى : أجمع الاكثرون على أن القراءة واجبة في الصلاة ، وعن الأصم والحسن ابن صالح أنها لا تجب .

لنا أن كل دليل نذكره في بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب وتزيد ههنا وجوها : —

الأول : قوله تعالى : (أقم الصلاة لربك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر) والمراد بالقرآن القراءة ، والتقدير : أقم قراءة الفجر ، وظاهر الأمر للوجوب .

الثاني : عن أبي الدرداء أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفي الصلاة قراءة فقال : نعم ، فقال السائل : وجبت ، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت .

الثالث : عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أيقرأ في الصلاة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أتكون صلاة بغير قراءة ، وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفرايني .

حجة الأصم قوله عليه الصلاة والسلام : صلوا كما رأيتموني أصلي ، جعل الصلاة من الأشياء المبرئة ، والقراءة ليست بمرتبة ، فوجب كونها خارجة عن الصلاة ، والجواب أن الرؤية إذا كانت متعدية إلى مفعولين كانت بمعنى العلم .

المسئلة الثانية : قال الشافعي رحمه الله : قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة ، فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته ، وبه قال الأكثرون ، وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة .

لنا وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام واطب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله تعالى (واتبعوه) ولقوله (ليحذر الذين يخلفون عن أمره) ولقوله تعالى (فاتبعوني يحبيكم الله) وبالله عجب من أبي حنيفة أنه تملك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد ، وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ، في أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الناصية ، فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلاة ، وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا أنه عليه الصلاة والسلام واطب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال : إن صححة الصلاة غير موقوفة عليها ، وهذا من العجائب .

الحجة الثانية : قوله تعالى (أقيموا الصلاة) والصلاة لفظة مفردة محلاة بالآلاف واللام فيكون المراد منها المعبود السابق ، وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة إلا الأعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها : وإذا كان كذلك كان قوله (أقيموا الصلاة) جاريا مجرى قوله : (أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول ، والتي أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتتة على الفاتحة ، فيكون قوله (أقيموا الصلاة) أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الأمر الوجوب ، ثم إن هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة .

الحجة الثالثة : أن الخلفاء الراشدين واطبوا على قراءتها طول عمرهم ، وبدل عليه أيضا ما روى في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : عليكم بمتى وسنة الخلفاء الراشدين من بدعي ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : اقتدوا بالذين من بدعي أبي بكر وعمر ، والعجب من أبي حنيفة رضي الله عنه أنه تملك في مسئلة

طلاق الفار بأثر عثمان مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا بوجوب عدم الارث، فلم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الإطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع أن هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمقول؟

الحجة الرابعة : أن الأامة وإن اختلفت في أنه هل يجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل ، فانك لاترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب إلا وقرأ الفاتحة في الصلاة ، إذا ثبت هذا فنقول : إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) فإن قالوا إن الذين اعتقدوا أنه لا يجب قراءتها قرءوها لا على اعتقاد الوجوب ، بل على اعتقاد النذية فلم يحصل الإجماع على وجوب قراءتها ، فنقول : أعمال الجوارح غير أعمال القلوب ، ونحن قد بينا إطباق الكل على الاتيان بالقراءة ، فمن يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل ، فدخل تحت الوعيد ، وهذا القدر يكفي في الدليل ، ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل إلى ادعاء الإجماع في اعتقاد الوجوب .

الحجة الخامسة : الحديث المشهور ، وهو أنه سبحانه وتعالى قال : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدني عبدي ، إلى آخر الحديث ، وجه الاستدلال أنه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة فنقول : الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف ، وهذا التنصيف لا يحصل إلا بسبب هذه السورة ، ولازم اللازم لازم ، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة ، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة .

الحجة السادسة : قوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، قالوا : حرف النفي دخل على الصلاة ، وذلك غير ممكن ، فلا بد من صرفه إلى حكم من أحكام الصلاة ، وليس صرفه إلى الصحة أولى من صرفه إلى الكمال ، والجواب من وجوه : الأول : أنه جاء في بعض الروايات : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، وعلى هذه الرواية فالتنفي ما دخل على الصلاة وإنما دخل على حصولها للرجل ، وحصولها للرجل عبارة عن ارتفاعها ، وخروجه عن عهدة للتكليف بسببها ، وعلى هذا التقدير فإنه يمكن إجراء النفي على ظاهره . الثاني : من اعتقد أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ما هي الصلاة فنجد عدم قراءة الفاتحة لا توجد ما هي الصلاة لأن الماهية يتتبع حصولها حال عدم بعض أجزائها ، وإذا ثبت هذا

فقولهم إنه لا يمكن إدخال حرف النون على معنى الصلاة إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزءاً من الصلاة، وهذا هو أول المسئلة، فثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره .
الثالث : هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره، إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب، إذا ثبت هذا فنقول : المشابهة بين المعلوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحاً أنهم من المشابهة بين المعلوم وبين الموجود الذي يكون صحيحاً لكنه لا يكون كاملاً، فكان حل اللفظ على نفي الصحة أولى . الوجه الرابع : أن الحل على نفي الصحة أولى لوجوه : أحدها : أن الأصل إبقاء ما كان على ما كان، والثاني : أن جانب الحرمة راجح، والثالث : أن هذا أحوط .

الحجة السابعة : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج، غير تمام، قالوا : الخداج هو النقصان، وذلك لا يدل على عدم الجواز، قلنا : بل هذا يدل على عدم الجواز ؛ لأن التكليف بالصلاة قائم، والأصل في الثابت البقاء، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بالصلاة على صفة الكمال، فعند الإتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العادة، والذي يقوى هذا أن عند أي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد إلا أنه لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح، قال : لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل، والصوم في هذا اليوم ناقص، فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العادة، وإذا ثبت هذا فنقول : فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام .

الحجة الثامنة : نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب .

والحجة التاسعة : روى وقاعة بن مالك أن رجلاً دخل المسجد وصلى، فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر إلى أن قال الرجل : علني الصلاة يا رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا توجهت إلى القبلة فكبر، وأقرأ بفاتحة الكتاب، وجه الدليل أن هذا أمر، والأمر للوجوب، وأيضاً الرجل قال : علني الصلاة، فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة، فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءاً من أجزاء الصلاة .

الحجة العاشرة : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ألا أخبركم بسورة ليس في

التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور مثلاً ، قالوا : نعم ، قال : فما تقرؤون في صلاتكم ؟ قالوا الحمد لله رب العالمين ، فقال : هي هي ، وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال : ماتقرؤون في صلاتكم فقالوا الحمد لله ، وهذا يدل على أنه كان مشهوراً عند الصحابة أنه لا يصلي أحد إلا بهذه السورة ، فكان هذا إجماعاً معلوماً عندهم .

الحجة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وجه الدليل أن قوله فاقروا أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة ، أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والأول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثاني يقتضي أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة علينا ، وهو باطل بالإجماع ، والثالث يقتضي أن يكون المكافئاً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالإجماع ، لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص ، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز .

واعلم أنه تعالى إنما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المسلمين من المسلمين فهي متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل .

الحجة الثانية عشرة : الأمر بالصلاة كان ثابتاً ، والأصل في الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بها للصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة ، لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ، ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة ، فنجد عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الأصل .

الحجة الثالثة عشرة : قراءة الفاتحة توجب الخروج عن المهدة باليقين ، فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريك إلى ما لا يريك ، وأما المعقول فهو أنه بقيد دفع ضرر الخوف عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس واجب ؛ فإن قالوا فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا عخطئين فيه ، فيبق الخوف ، قلت : إعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل ، وإعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضاً فيقابل هذان الضرران ، وأما في العمل فإن القراءة لا توجب الخوف ، أما تركه فيفيد

الخوف، ثبت أن الاحوط هو العمل.

الحجة الرابعة عشرة : لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى ؛ لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز، لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أولى، ثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة .

الحجة الخامسة عشرة : أجمعنا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما، فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها، والجامع رعاية الاحتياط .

الحجة السادسة عشرة : الأصل بقاء التكليف، فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة، أما أن يعرف بالنص أو القياس، أما الأول فباطل، لأن النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وقد بينا أنه دليلنا، وأما القياس فباطل، لأن التبعيدات غالباً على الصلاة، وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس .

الحجة السابعة عشرة : لما ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام واظب على القراءة طول عمره فليكن ذلك تكون قراءة غير الفاتحة ابتداءً وتركاً للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تتبدعوا، ولقوله عليه الصلاة والسلام: وأحسن الهدى هدى محمد وشراً الأمور محدثاتها .

الحجة الثامنة عشرة : الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساوى في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل، والأول باطل بالاجماع؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة، فتمين الثاني، فنقول : الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير إليه، لأنه فيصح في العرف فيكون قبيحاً في الشرع .

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وأما الخبر فاروى أبو عثمان الهندي عن أبي هريرة أنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج، وأنادي : لا صلاة إلا بقراءة، ولو بفاتحة الكتاب .

والجواب عن الأول : أنا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا، وذلك لأن قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) أمر، والأمر للوجوب، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة، أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها، والأول يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة، وهو المطلوب، والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها، وهو باطل بالإجماع

والثالث يقتضى أن يكون المكلف غيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالإجماع ؛ لأن الأئمة بجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز .

واعلم أنه تعالى إنما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة بجميع المكلفين من المسلمين ، فهي متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل .

وعن الثاني أنه معارض بما نقل عن أبي هريرة أنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأنا ندي : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وأيضا لم لا يجوز أن يقال : المراد من قوله لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو أنه لو اقتصر على الفاتحة لكفى ؟ وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا ؛ لأنه أحوط ، ولأنه أفضل ، والله أعلم .

المسئلة الثالثة : لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة ، فقال أبو حنيفة : إذا قرأ آية واحدة كفت ، مثل قوله ألم ، وحم والطور ، ومدهماتان ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين .

المسئلة الرابعة : قال الشافعي رضي الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ، وتجب قراتها مع الفاتحة ، وقال مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما : إنه ليس من القرآن إلا في سورة النمل ، ولا يقرأ إلا سرا ولا جهرا إلا في قيام شهر رمضان فإنه يقرؤها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه ، وإنما قال : يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ، ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا ، قال يعلى : سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال : ما بين الدفتين قرآن ، قال : قلت : فلم تسره ؟ قال : فلم يجبني ، وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة يعينها لمقدمي أصحابنا ، إلا أن أمرهم باخفائها يدل على أنها ليست من السورة ، وقال بعض فقهاء الحنفية : تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لأن الخوض في إثبات أن التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم ، فالأولى السكوت عنه .

واعلم أن هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل : إحداها : أن هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الأحاد ، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية .

وثانيتها : أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها ؟

وثالثتها : الكلام في أنها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار ، فنتكلم في هذه المسائل الثلاث .

المسئلة الخامسة : في تقرير أن هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية ، وزعم القاضى أبو بكر أنها من المسائل القطعية ، قال : والخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكفير فلا أقل من التفسيق ، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق إثباته إما التواتر أو الأحاد والأول باطل ، لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنها من القرآن ، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة . والثانى أيضا باطل ؛ لأن خير الوحيد لا يفيد إلا الظن ، فوجبه طريقا إلى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ، ولوجاز ذلك لجاز ادعاء الرافض في أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف ، وذلك يطل الإسلام .

واعلم أن الشيخ الغزالي عارض القاضى فقال : نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف ، وإن ثبت بالأحاد لحيث يصير القرآن ظنيا ، ثم أورد على نفسه سؤالا وهو أنه لو قال قائل « ليس من القرآن عدم » فلا حاجة في إثبات هذا عدم إلى النقل ؛ لأن الأصل هو عدم ، وأما قولنا (أنه قرآن) فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل ، ثم أجاب عنه بان قال : هذا وإن كان عدما إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوم كونها من القرآن ، فهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل ، وحيث يعود التقسيم المذكور من أن الطريق اما أن يكون تواترا أو أحادا ، ثبت أن الكلام الذى أوردته القاضى لازم عليه ، فهذا آخر ما قيل في هذا الباب .

والذى عندى فيه أن النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا أنه من القرآن أو ليس من القرآن قائمة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية من خواص القرآن مثل أنه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا ، وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ، ومعلوم أن هذه الأحكام اجتهادية ، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هي من القرآن إلى ثبوت هذه الأحكام وعدمها ، وثبت أن ثبوت هذه الأحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادى لا قطعى ، وسقط تهويل القاضى .

المسألة السادسة : في بيان أن التسمية هل هي من القرآن وأنها آية من الفاتحة ، قال قراء

المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة إنها ليست من الفاتحة، وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة، وهو قول ابن المبارك والثوري، ويدل عليه وجوه : —

الحجة الأولى : روى الشافعي رضي الله عنه عن مدمل عن ابن جريح عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب قنود بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ، مالك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، اهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين آية ، وهذا نص صريح .

الحجة الثانية : روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم .

الحجة الثالثة : روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود وغيري ، قلت بلى ، فقال : بأى شيء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة ؟ قلت : بيسم الله الرحمن الرحيم ، قال : هي هي ، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن .

الحجة الرابعة : روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : كيف تقول إذا قلت إلى الصلاة ، قال : أقول الحمد لله رب العالمين ، قال : قل : بسم الله الرحمن الرحيم .

وروى أيضاً بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين .

وروى أيضاً بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقول : من ترك قراءتها فقد نقص .

وروى أيضاً بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) قال : فاتحة الكتاب ، فقيل لابن عباس : فأين السابعة ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم . وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا قرأتم أم القرآن فبلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها

وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدي

عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أتى على عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فرض إلى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدى ، ولعبدى ما سأل .

وبإسناده عن أبى هريرة قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى ، فافتتح الصلاة وتمود ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين ، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال له : يارجل ، قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد ، من تركها فقد ترك آية منها ، ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته ، فانه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته .

وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله .

واعلم أنى نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبى إسحاق الثعلبى رحمه الله .

الحجة الخامسة : قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها ، بيان الأول قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال : الباء صلة زائدة ، لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة ، وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك ، وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب فى غير القراءة فى الصلاة ، فوجب إثباته فى القراءة فى الصلاة صونا للنص عن التعطيل .

الحجة السادسة : التسمية مكتوبة بخط القرآن ، وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ، ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامى السور فى المصحف ، ومنعوا من العلامات على الأعراس والأفخاس ، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ، ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن علنا أنها من القرآن .

الحجة السابعة : أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله ، والتسمية موجودة بين الدفتين ، فوجب جعلها من كلام الله تعالى ، ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد ابن الحسن بقى ساكتا .

واعلم أن مذهب أبى بكر الرازى أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة

الفاتحة ، بل المقصود من توزيعها إظهار الفصل بين السور ، وهذان الدليلان لا ييطان قول أبي بكر الرازي .

الحجة الثامنة : أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضى الله تعالى عنه ، قال : قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة ، وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة ، وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه قال : بسم الله ليس بآية منها ، لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المنضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين في مسئلة مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف ، لحيث أنه يبقى أن الآيات لا تكون مبدا إلا إذا اعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة .

الحجة التاسعة : أن نقول : قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة ، فوجب أن تكون آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلّم أن قراءتها أفضل ، وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام : كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر أو أجذم وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة ، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتر ، ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل ، بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال (إن شئت لك هو الأبتر) ، فلزم أن يقال : الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة ، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها .

الحجة الحادية عشرة : ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب : ما أعظم آية في كتاب الله تعالى ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام في قوله . وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية ، ومعلوم أنها ليست آية تامة في قوله إنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية ، فلا بد وأن يكون آية تامة في غير هذا الموضع ، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة في أول سورة الفاتحة .

الحجة الثانية عشرة : إن معاوية قدم المدينة فضلى بالناس صلاة يحجر فيها قرأ أم القرآن

ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت ؟ أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن ؟ فاعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنه من القرآن ومن الفاتحة ، وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها .

الحجة الثالثة عشرة : أن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدثرون بذكر بسم الله ، فوجب أن يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك ، وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا ، وإذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة ، أما المقدمة الأولى : فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أود ركوب السفينة قال (اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها) وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم ، فان قالوا : أليس أن قوله تعالى (إنه من سليمان) وأنه بسم الله الرحمن الرحيم) يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ؟ قلنا : لماذا أنه أن يكون الأمر كذلك ، وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس ، وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة ، فعلت بلقيس أن ذلك الطير هو الذى أتى بذلك الكتاب ، وكانت قد سمعت باسم سليمان ، فلما أخذت الكتاب قالت هى من عند نفسها : إنه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت : وأنه بسم الله الرحمن الرحيم . فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤوا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم . والمقدمة الثانية : أنه لما ثبت هذا في حق سائر الأنبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك ، لقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وإذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى : (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة الرابعة عشرة : أنه تعالى منقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات ؛ لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق ، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق ، وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره ، وهذا سبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات ، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن في

العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا أنها آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة الخامسة عشرة : أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه من القرآن في سورة الفل ثم إننا نراه مكررا بخط القرآن ، فوجب أن يكون من القرآن كما أننا رأينا قوله تعالى (فبأى آلاء ربكنا تكذبان) وقوله تعالى (ويل يومئذ للسكدين) مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة ، قلنا : إن الكل من القرآن .

الحجة السادسة عشرة : روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الأمر على رسم قريش « باسمك اللهم » حتى نزل قوله تعالى (اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها) فكتب « بسم الله » فنزل قوله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب « بسم الله الرحمن » فلما نزل قوله تعالى (إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) كتب مثلها ، وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ، وبحبوها من القرآن ، ثم إنه ثبت في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن ، إذ لو جاز إخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة لجاز إخراج سائر الآيات كذلك ، وذلك يوجب الطعن في القرآن .

الحجة السابعة عشرة : قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف ، وبيننا أن حاصل الخلاف في أنه هل هو من القرآن فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته ، وهل يجوز للجنب قراءته ، وللحدث مسه ؟ فنقول : ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريك إلى ما لا يريك .

واجتنب المخالف بأشياء : الأول : تعلقوا بخبر أبي هريرة ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ، فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى على عبدى وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدنى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية ، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها ، والثاني : أنه تعالى قال : جعلت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، والمراد من الصلاة الفاتحة ، وهذا التصيف إنما يحصل إذا قلنا إن التسمية

ليست آية من الفاتحة ، لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها قه ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله إلى قوله إياك نعبد - وللعبد ثلاث آيات ونصف - وهي من قوله وإياك نستعين إلى آخر السورة - أما إذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف ، وللعبد آيتان ونصف ، وذلك يطل التنصيف المذكور .

الحجة الثانية : روت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من الفاتحة .

الحجة الثالثة : لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة : لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم ، وذلك بخلاف الدليل .

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه : الأول : أننا نقلنا أن الشيخ أبا اسحق التلعلي روى بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ، ولما تمارضت الزروانان فالترجيح معنا ، لأن رواية الإنيات مقدمة على رواية النفي . الثاني : روى أبو داود السجستاني عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : وإذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى يجدي عبدي وهو بيني وبين عبدي ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي ، يعني في القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها ، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه . الثالث : أن لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، وسماء بالنصف من حيث أنه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسبان ، وقال شرح : أصبحت ونصف الناس على غضبان ، سماء نصفنا من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساهطون . الرابع : أن دلائلنا في أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة ، وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي من الفاتحة أم لا ، لكن المقصود منه بيان شيء آخر ، فكانت دلائلنا أقوى وأظهر . الخامس : أننا بينا أن قولنا أقرب إلى الاحتياط .

والجواب عن حججهم الثانية ما قال الشافعي فقال : لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان « الحمد لله الذي خلق السموات » والمراد أنه قرأ هذه

السورة ، فكذلك هنا ، وتسام الجواب عن خبر أنس سيأتي بعد ذلك .

والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لاجل التأكيد كثير في القرآن ، وتأكد كون الله تعالى رحمانا ورحيما من أعظم الملهات ، والله أعلم .

المسئلة السابعة : في بيان عدد آيات هذه السورة ، رأيت في بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصري كان يقول : هذه السورة ثمان آيات ، فأما الرواية المشهورة التي أطبق الاكثرون عليها أن هذه السورة سبع آيات ، وبه فسروا قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثاني) إذا ثبت هذا فنقول : الذين قالوا إن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا إن قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين آية تامة ، وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المنضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى ، إذا عرفت هذا فنقول : الذي قاله الشافعي أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم ؛ لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشابهة فالمتقاربة كما في سورة « ق » والمتشابهة كما في سورة القمر ، وقوله (أنعمت عليهم) ليس من القسمين ، فامتنع جمعه من المقاطع . الثاني : أنا إذا جعلنا قوله غير المنضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله ، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد ، وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشيء الواحد وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل ، أما إذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم إلى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة ، وذلك أقرب إلى الدليل . الثالث : أن المبدل منه في حكم المحذوف ، فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين : أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ، ولا ضالا ، فإنا لو أسقطنا هذا الشرط لم يحز الاهتداء به ، والدليل عليه قوله تعالى (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم إلا أنهم لما صاروا من زمرة المنضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يحز الاهتداء بهم ، ثبت أنه لا يجوز فصل قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) عن قوله (غير المنضوب عليهم) بل هذا المجموع كلام واحد ، فوجب النزول بأنه آية واحدة ، فإن قالوا : أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة ، وقوله

الرحمن الرحيم آية ثانية ، ومع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها ، بل هي متعلقة بما قبلها ؟ قلنا : الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم ، فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ولا كذلك هذا ، لما بينا أن مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما ، بل ما لم يضم إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، فظهر الفرق .

المسئلة الثامنة : ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا : أما المحققون من الأصحاب فقد انفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور ، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية ، وقال بعض الحنفية إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسئلة لأن أحدا من قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور ، ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا ، واحتج المخالف بما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك : إنها ثلاثون آية ، وفي سورة الكوثر : إنها ثلاث آيات ، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية ، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور ، والجواب أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا الاشكال زائل ، فإن قالوا : لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا إنها بعض آية من سائر السور ؟ قلنا : هذا غير بعيد ، ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ثم صار مجموع قوله (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) آية واحدة : فكذلك هنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات ، وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور ، فسقط هذا السؤال .

المجهر بالبسة
في الصلاة

المسئلة التاسعة : يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسرها في كل ركعة ، وأما الشافعي فإنه قال : إنها آية منها ويجهرها ، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسرها في كل ركعة ولا يجهرها أيضا ، فنقول : المجهر بها سنة ، ويدل عليه وجوه وحجج .

الحجة الأولى : قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستعزام دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية ، فأما أن يكون بعضها سرية

وبعضها جهرياً فهذا مفقود في جميع السور؛ وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية .

الحجة الثانية : أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى (فاذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا) ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فإنه يملن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه ، فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون إعلان ذكر الله أولى عملا بقوله (فاذكروا الله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا) .

الحجة الثالثة : هي أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ، ولا شك أن هذا مستحسن في العقل ، فيكون في الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام « مارأه المسلمون حسنا فمر عند الله حسن » وما يقوى هذا الكلام أيضا أن الاخفاء والسرياليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ، لئلا ينكشف ذلك العيب . أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذا كرم الله بالتعظيم ، ولهذا قال عليه السلام « طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله » وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول : يامن ذكره شرف للذاكرين . ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسمى في إخفائه ؟ ولهذا السبب قل أن عليا رضى الله عنه كان مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات ، وأقول إن هذه الحجة قوية في نفس راسخة في عقل لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين .

الحجة الرابعة : ما رواه الشافعي بإسناده : أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود ، فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار . يا معاوية ، سرقت منا الصلاة ، أين بسم الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود ؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير ، قال الشافعي : إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالآمر المنقر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار وإلا لما قدروا على إظهار الإنكار عليه بسبب ترك التسمية .

الحجة الخامسة : روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم إن الشيخ البيهقي روى الجهر عن

عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وأما أن علي بن أبي طالب رضى الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ، ومن إقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد إهتدى ، والدليل عليه قوله عليه السلام : اللهم أدر الحق مع علي حيث دار .

الحجة السادسة : إن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إختياره ، والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات ، أو ما يجرى مجرى هذا المضمير ، ولا شك أن إستماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بمصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، وينبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات إلا إذا وقع الإيتداء فيه بذكر الله ، ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المنافع في العقول ، فإذا كان إستماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ؛ لأن هذا القائل بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بما هو أحسن أنواع الأمر بالمعروف ، وهو الرجوع إلى الله بالكلية والإستعانة بالله في كل الخيرات ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول إنه بدعة .

واحتج المخالف بوجوه وحجج : الحجة الأولى : روى البخارى بإسناده عن أنس أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه ، وفيه أنهم لا يذكرون « بسم الله الرحمن الرحيم » وفي رواية أخرى « ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الرحمن الرحيم » وفي رواية رابعة « فلم يجهر أحد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم » .

الحجة الثانية : ما روى عبد الله بن المغفل أنه قال : سمعت أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال : يا بني إياك والحدث في الإسلام ، فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فإذا صليت قل : الحمد لله رب العالمين ، وأقول : إن أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخطأ الثلاثة ، ولم يذكرنا عليا ، وذلك يدل على إطباق الكل على أن عليا كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية ، وإذا ذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية) وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله ، فوجب إخفاؤه ، وهذه الحجة إستنبطها الفقهاء

وإعتماد على الكلامين الأولين .

والجواب عن خبر أنس من وجوه : الأول : قال الشيخ أبو حامد الاسفرائيني : روى عن أنس في هذا الباب ست روايات ، أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات : إحداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ، فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين . وثانيها قوله : انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثها قوله : لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية ، وثلاث أخرى تناقض قولهم : أحداها ما ذكرنا أن أنسا روى أن معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر عليه المهاجرون والانصار ، وقد بينا أن هذا يدل على أن الجهر بهذه الكلمات كالأمر المتواتر فيما بينهم . وثانيها روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثها أنه سئل عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال : لا أدري هذه المسئلة ثبتت أن الرواية عن أنس في هذه المسئلة قد عظم فيها الخط والإضطراب ، فبقيت متعارضة فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل ، وأيضا فقها تهمة أخرى ، وهي أن عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية ، فلما وصلت الدولة إلى نبي أبيه بالفوا في المنع من الجهر ، تسميا في إبطال آثاره على عليه السلام ، فعمل أنسا خاف منهم فلماذا السب اضطربت أقواله فيه ، ونحن وإن شككنا في شيء فانا لا نشك أنه مهما وقع التمازض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان الأخذ بقول علي أولى ، فهذا جواب قاطع في المسئلة .

ثم نقول : هب أنه حصل التمازض بين دلائلكم ودلائلنا ، إلا أن الترجيح معنا ، وبياننا من وجوه : الأول : أن راوى أخباركم أنس وابن المغفل ، وراوى قولنا علي بن أبي طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة ، ومؤلا كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنس وابن المغفل . والثاني : أن مذهب أبي حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ، ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأن القياس يخالفه إذا ثبت هذا فنقول قد بينا أن صريح العقل ناطق بأن إظهار هذه الكلمة أولى من إخفائها ، فلأى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي ؟ والثالث : أن من المعلوم بالضرورة أن النبي

عليه السلام كان يقدم الأكبر على الأصغر ، والمساء على غير المساء ، والاشراف على الاعراب ، ولا شك أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا أهل حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل ، والغالب على الظن أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكانت أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه ، وأيضا أنه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأيضا فالإنسان أول ما يشرع في القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة ، فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن أنسا وابن المغفل ما سمعاه . الرابع : قال الشافعي : لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين أنه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه لجل هذه اللفظة إماما لهذه السورة . الخامس : لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) . السادس : الجهر كيفية ثبوتية ، والإخفاء كيفية عدمية ، والرواية المثبتة أولى من النافية . السابع : أن الدلائل العقلية موافقة لنسأ ، وعمل على بن أبي طالب عليه السلام معنا ، ومن اتخذ عليا إماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه .

وأما التمسك بقوله تعالى (واذا ذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة) فالجواب أنا نحمل ذلك على مجرد الذكر ، أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع ، فكان الجهر به أول .

المسئلة العاشرة : في تفاريع التسمية وفيه فروع : -

الفرع الأول : قالت الشيعة : الستة هي الجهر بالتسمية ، سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية ، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه .

الفرع الثاني : الذين قالوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب إثباتها في المصحف في أول كل سورة وفيه قولان : (الأول) أن التسمية ليست من القرآن ، وهؤلاء فريقان : منهم من قال إنها كتبت للفصل بين السور ، وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة إلى إثبات التسمية ، فلي هذا ولم تكتب لجاز ، ومنهم من قال : إنه يجب إثباتها

في المصاحف ، ولا يجوز تركها أبداً . والقول الثاني أنها من القرآن ، وقد أنزلها الله تعالى ، ولكنها آية مستقلة بنفسها ، وليست آية من السورة ، وهؤلاء أيضاً فريقان : منهم من قال : إن الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال : لا ، بل أنزلها مرة واحدة ، وأمر باتباعها في أول كل سورة ، والذي يدل على أن الله تعالى أنزلها ، وعلى أنها من القرآن ما روى عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة ، وعن إبراهيم بن يزيد قال : قلت لعمر بن دينار : إن الفضل الرقاشي يزعم أن بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن ، فقال : سبحان الله ما أجراً هذا الرجل ! سمعت سعيد بن جبيرة يقول : سمعت ابن عباس يقول : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم أن تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها ، وعن عبد الله بن المبارك أنه قال : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، وروى مثله عن ابن عمر ، وأبي هريرة .

الفرع الثالث : القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وأن الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك أنهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا ، فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جنى وسفيان الثوري وابن أبي ليلى : يقرأ التسمية سرا ، وقال مالك : لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لا سرا ولا جهرا ، وأما في النافلة فإن شاء قرأها وإن شاء ترك .

الفرع الرابع : مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات ، أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة ، وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبي حنيفة ، أنه قال : إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها ، قال : وإن قرأها مع كل سورة لحسن .

الفرع الخامس : ظاهر قول أبي حنيفة أنه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فإنه لا يعيدها في أوائل سائر السور ، وعند الشافعي أن الأفضل أعادتها في أول كل سورة ، لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتى .

الفرع السادس : اختلفوا في أنه هل يجوز للحائض والمجنبة قراءة بسم الله الرحمن الرحيم ؟ والصحيح عندنا أنه لا يجوز .

الفرع السابع : أجمع العلماء على أن تسمية لله على الوضوء مندوبة ، وعامة العلماء على

أنها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم : توحناً كما أمرك الله به ، والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء ، وقال أهل الظاهر إنها واجبة فلو تركها عمداً أو سهواً لم تصح صلاته ، وقال أصحابنا إن تركها عامداً لم يجر ، وإن تركها سهواً جاز .

الفرع الثامن : متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا ؟ المسئلة في غاية الشهرة قال الله تعالى (فاذكروا اسم الله عليها صواف) وقال تعالى (ولا تأطوا مما لم يذكر اسم الله عليه) .

الفرع التاسع : أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشترع في عمل من الأعمال والا ويقول « بسم الله » فإذا نام قال « بسم الله » وإذا قام من مقامه قال « بسم الله » وإذا قصد العبادة قال « بسم الله » وإذا دخل الدار قال « بسم الله » أو خرج منها قال « بسم الله » وإذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال « بسم الله » ويستحب للقاتلة إذا أخذت الولد من الأم أن تقول « بسم الله » وهذا أول أحواله من الدنيا وإذا مات وأدخل القبر قيل « بسم الله » وهذا آخر أحواله من الدنيا وإذا قام من القبر قال أيضاً « بسم الله » وإذا حضر الموقف قال « بسم الله » فتباعد عنه النار ببركة قوله « بسم الله » .

المسئلة الحادية عشرة : قال الشافعي : ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلاة لا في حق من ترجمة القرآن يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها ، وقال أبو حنيفة : أنها كافية في حق القادر والمجاهد وقال أبو يوسف ومحمد : أنها كافية في حق المجاهد وغير كافية في حق القادر ، وأعلم أن مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جداً ، ولهذا السبب فإن أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الديوبنسي صرحا بتركه .

لنا صحيح وجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم إنما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي ، وواظب عليه طول عمره ، فوجب أن يجب علينا مثله ، لقوله تعالى (فاتمموه) والعجب أنه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطاً في صحة الوضوء ولم يلتفت إلى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي .

الحجة الثانية : أن الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي ، فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ، ولقوله عليه السلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ .

الحجة الثالثة : أن الرسول وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة إلا هذا القرآن العربي ،

فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة ، قيل : ومن هم يا رسول الله ؟ قال ما أنا عليه وأصحابي . وجه الدليل أنه عليه السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي ، فوجب أن يكون القارىء بالفارسية من أهل النار .

الحجة الرابعة ، أن أهل ديار الإسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل الله تعالى ، فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) .

الحجة الخامسة ، أن الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن ، فوجب أن لا يخرج عن العدة ، إنما قولنا إنه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) ولقوله عليه السلام للاعرابي : ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ، وإنما قلنا إن الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه : الأول : قوله تعالى (وانه لتنزيل رب العالمين) إلى قوله (بلسان عربي مبين) ، الثاني : قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ، الثالث : قوله تعالى (ولو جعلناه قرآنا أعجميا) وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره وهذا يدل على أنه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا ، فيلزم أن يقال : ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن . الرابع : قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فهذا الكلام المنظوم بالفارسية : إما أن يقال إنه عين الكلام العربي أو مثله ، أو لا عينه ولا مثله ، والأول معلوم البطلان بالضرورة ، والثاني باطل ، إذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الاتي به آتيا بمثل القرآن ، وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله (لا يأتون بمثله) ولما ثبت أن هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت أن قارئه لم يمكن قارئنا للقرآن ، وهو المطلوب ، ثبت أن المكلف أمر بقراءة القرآن ولم يأت به ، فوجب أن يبق في العدة .

الحجة السادسة : ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، فنقول : هذه الكلمات المنظومة بالفارسية إما أن يقول أبو حنيفة إنها قرآن أو يقول إنها ليست بقرآن ، والأول جهل عظيم وخروج عن الإجماع ، ويانه من وجوه : الأول : أن أحدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه أن يقول إن قول القائل دوستان در بهشت قرآن . الثاني : يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن

آتياً بقرآن مثل الأول وذلك باطل .

الحجة السابعة : روى عبد الله بن أبي أوفى أن رجلاً قال : يا رسول الله ، إنى لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة ، فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر ، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يحجزه في الصلاة عند الحجز من قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه السلام بالتسبيح ، وذلك يبطل قول من يقول إنه يكفيه أن يقول دوستان دربهشت .

الحجة الثامنة : يقال أن أول الإنجيل هو قوله بسم الإله رحماناً ومرحماناً وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى أن هذا القرآن إنما أخذته من عين الإنجيل ، ولما لم يقل أحد هذا علناً أن ترجمة القرآن لا تكون قرآناً .
الحجة التاسعة : أنا إذا ترجمنا قوله تعالى (فابشروا أحداكم بورقمك هذه إلى المدينة فليفتقر إليها أذكى طعاماً فليأتكم برزق منه) كان ترجمته بفرستيديكى أزشما باقره بشهرىس بىكر دكه كدام طدام بهترست باره ازان بياورد ، ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى فوجب أن لا يجوز الصلاة به ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، وإذا لم تعتمد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذلك بترجمة سائر الآيات ، لأنه لا قائل بالفرق ، وأيضاً فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى (ما زهشاً بنمى) إلى قوله (عتل بعد ذلك زنىم) فإن ترجمتها لا تكون شيئاً من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى ، وكذلك قوله تعالى (ادع لنا ربك فيخرج لنا عما تبنت الأرض من قبلها وقائتها) فإن ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف ما إذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الالفاظ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظما البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من المحصوم أنهم قالوا إنه لو ذكر في آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا : تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع أن ترجمتها عين كلام الناس لفظاً ومعنى .

الحجة العاشرة : قوله عليه الصلاة والسلام : أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآناً لكان قد أنزل القرآن على أكثر من سبعة أحرف ، لأن على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة ، وحيث لا يصح حصر حروف القرآن في السبعة .

الحجة الحادية عشرة : أن عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ، ولا شك أنه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر

الآخرة وتقييح الدنيا . فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة الإنجيل والتوراة ، وبقراءة زيد وإنسان ، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفاً من القرآن بل كان مواظباً على قراءه زيد وإنسان فانه يلقى الله تعالى معلماً ومعلوم بالضرورة أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين .

الحجة الثانية عشرة : أنه لا ترجمة للفاتحة إلا نقول الثناء لله رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت المستعان أهدنا إلى طريق أهل الرفان لا إلى طريق أهل الخذلان ، وإذا ثبت أن ترجمة الفاتحة ليست إلا هذا القدر أو ما يقرب منه فمعلوم أنه لا خطية إلا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ، ولما كان باطلا علنا فساد هذا القول .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان هذا جائزاً لكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ، ولكان قد أذن لصبيب في أن يقرأ بالرومية ، ولبلال في أن يقرأ بالحبيشية ؛ ولو كان هذا الأمر مشروطاً لاشتهر بجواز في الخلق فإنه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق ، لأن ذلك يزيل عنهم آتاع النفس في تعلم اللغة العربية ، ويحصل لكل قوم غر عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ، ومعلوم أن تجويزه يفضي إلى اندراس القرآن بالكلية ، وذلك لا يقوله مسلم .

الحجة الرابعة عشرة : لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية ، وهذا جائز وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئاً لم يفهم من القرآن شيئاً البتة ، أما إذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ، ومعلوم أن المقصد الأقصى من إقامة الصلوات حصول هذه المعاني ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكري) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) ثبت أن قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة ، وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد ، فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم إن القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مائعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علنا أن القراءة بالفارسية غير جائزة :

الحجة الخامسة عشرة : المقتضى لبقاء الأمر بالصلاة قائم ، والفارق ظاهر ، أما المقتضى

فلأن التكليف كان ثابتاً ، والأصل في الثابت البقاء ، وأما الفارق فهو أن القرآن العربي كما أنه يطلب قراءة لمعناه كذلك تطلب قراءته لأجل لفظه ، وذلك من وجهين : (الأول) أن الإيجاز في فصاحته ؛ وفصاحته في لفظه (والثاني) أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصوناً عن التحريف ، وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) أما إذا قلنا إنه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فإنه يحتل هذا المقصود ، فثبت أن المقتضى قائم والفارق ظاهر .

واجتنب المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن ، وقراءة الترجمة قراءة القرآن ، ويدل عليه وجوه : (الأول) روى أن عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلاً القرآن فقال (ان شجرة الزقوم طعام الاثيم) وكان الرجل صمياً فكان يقول : طعام البقيم ؛ فقال : قل طعام الفاجر ، ثم قال عبد الله إنه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان المعلم الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى (وانه لن يذبر الأولين) فأخبر أن القرآن في ذبر الأولين وقال تعالى (ان هذا لن يصفى الأول صف إبراهيم وموسى) ثم أجمنا على أنه ما كان القرآن في ذبر الأولين بهذا اللفظ لكن كان بالهبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال (وأوحى إلى هذا القرآن لاندركم به) ثم ان المعجم لا يفهمون اللفظ العربي إلا إذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ، ثم انه تعالى سماه قرآناً ، فثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن .

والجواب عن الأول أن نقول : إن أحوال هؤلاء عجيبة جداً ، فان ابن مسعود نقل عنه أنه كان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ، ثم ان الحنفية لا نلتفت إلى هذا ، بل نقول : إن القائل به شاك في دينه ، والشاك لا يكون مؤمناً ، فإن كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقولوا قوله في تلك المسئلة ؟ وان لم يكن حجة فلم عول عليه في هذه المسئلة ؟ ولعمري هذه المناقضات عجيبة ، وأيضاً فقد نقل عن ابن مسعود حذف المودتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا إحسان الظن به ؛ وان نقول : انه رجع عن هذه المذاهب ، وأما قوله تعالى (وانه لن يذبر الأولين) فالمنى أن هذه القصص موجودة في ذبر الأولين ، وقوله تعالى (لاندركم) فالمنى لاندركم معناه ، وهذا القدر القليل من الجمل يجوز تحمله لأجل الدلائل الفاعرة القاطعة التي ذكرناها .

المسئلة الثانية عشرة : قال الشافى فى القول الجديد تجب القراءة على المقتدى ؛ سواء أسر الامام بالقراءة أو جهر بها ، وقال فى القديم : تجب القراءة إذا أسر الامام ، ولا تجب إذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك وقال أبو حنيفة تكسره القراءة خلف الامام بكل حال ، ولنا وجوه :-

الحجة الاولى : قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم .

الحجة الثانية : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) إلا أن يقال : ان كونه مأموماً يمنع منه إلا أنه معارضة .

الحجة الثالثة : أنا بينا أن قوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أمر بمجموع الأفعال التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ، ومن جملة تلك الأفعال قراءة الفاتحة ، فكان قوله (أقيموا الصلاة) يدخل فيه الأمر بقراءة الفاتحة .

الحجة الرابعة : قوله عليه السلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وقد ثبت تقرير وجه الدليل .

فان قالوا : هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لأنه روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ، إلا أن يكون وراء الإمام ، قلنا : هذا الحديث طعنوا فيه .

الحجة الخامسة : قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذى عليه أعمال الصلاة « ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن » وهذا يتناول المنفرد والمأموم .

الحجة السادسة : روى أبو عيسى الترمذى فى جامعه بإسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة ابن الصامت قال : قرأ النبي عليه الصلاة والسلام فى الصبح فقلت عليه القراءة ، فلما انصرف قال : ما لي أراكم تقرأون خلف امامكم ، قلنا : أى والله ، قال : لا تقولوا إلا بأم القرآن ، فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ، قال أبو عيسى الترمذى : هذا حديث حسن .

الحجة السابعة : روى مالك فى الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام يقول : سمعت أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تام ، قال : فقلت يا أبا هريرة ، إني أكون أحياناً خائف الإمام . قال : اقرأ بها يا فارسى فى نفسك ، والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : (الاول)

أن صلاة المقتدى بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم ، وهو على خلاف النص (الثاني)
أن السائل أورد الصلاة خلف الإمام على أبي هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة ، وذلك
بؤيد المطلوب .

الحجة الثامنة : روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الله تعالى يقول :
قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، بين أن التنصيف إنما يحصل بسبب القراءة ، فوجب
أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة ، وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي
صلاة المقتدى .

الحجة التاسعة : روى الدارقطني بإسناده عن عبادة بن الصامت قال : صلى بنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة ، فلما انصرف أقبل علينا بوجه الكريم
فقال : هل تقرأون إذا جهرت بالقراءة ؟ فقال بعضهم أنا لنصنع ذلك ، فقال : وأنا أقول مالى
أنزع القرآن ، لا تقرأوا شيئا من القرآن إذا جهرت بقراءتي إلا أم القرآن فإنه لإصلاة لمن لم
يقرأ بها .

الحجة العاشرة : أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي
متناولة للنفرد والمقتدى ، فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الإمام موجبة للثواب
العظيم ، وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها .

الحجة الحادية عشرة : وافق أبو حنيفة رضى الله عنه على أن القراءة خلف الإمام لا تبطل
الصلاة ، وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة ، ثبت أن القراءة أحوط ، فكانت واجبة
لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريك إلى ما لا يريك » .

الحجة الثانية عشرة : إذا بقى المقتدى ساكتا عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الإمام
بقى مبطلا ، فوجب أن يكون حال القارئ أفضل منه ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل
الأعمال قراءة القرآن » وإذا ثبت أن القراءة أفضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول
بالوجوب ، لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما ، لأن قراءة
القرآن عبادة عظيمة ، والمانع من العبادة الشريفة محرم ، فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما ، وحيث
لم يكن كذلك علمنا أن الاقتداء لا يمنع من القراءة .

واجتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له

وأفصوا) واعلم أنا بينا في تفسير هذه الآية أنها لا تدل على قولهم ، وبالفناء ، فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير ؛ وأما الأخبار فقد ذكروا أخبارا كثيرة والشيخ أحد البيهقيين ضعفها ، ثم نقول : هب أنها صحيحة ، ولكن الأخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح ، وهو معنا من وجوه : (الأول) : أن قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن ، وهو من أعظم الطاعات ، وقولهم يوجب العطلة والمكوت عن ذكر الله ولا شك أن قولنا أولى (الثاني) أن قولنا أحوط (الثالث) : أن قولنا يوجب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجلية ، وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر .

المسئلة الثالثة عشرة : قال الشافعي رضي الله عنه : قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة ، فإن تركها في ركعة بطلت صلاته ، قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة ، قال به أبو بكر ، وعمر ، وعلي ، وابن مسعود .

واعلم أن المذاهب في هذه المسئلة ستة : (أحدها) : قول الأصم وابن علية ، وهو أن القراءة غير واجبة أصلا (والثاني) : قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن جني أن القراءة إنما تجب في ركعة واحدة ، لقوله طلبة الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » والاستثناء من الثاني إثبات ، فإذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث) : قول أبي حنيفة ، وهو أن القراءة في الركعتين الأولتين واجبة ، وهو في الأخيرتين بالخيار ، إن شاء قرأ ، وإن شاء سبى ، وإن شاء سكت ، وذكر في كتاب الاستعجاب أن القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين (والرابع) : نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان أنه قال : تجب القراءة في الركعتين الأوليين وتكره في الأخيرين . (والخامس) : وهو قول مالك أن القراءة واجبة في أكثر الركعات ، ولا تجب في جميعها ، فإن كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات ، وإن كانت مغربا كفت في ركعتين ، وإن كانت صبحا وجبت القراءة فيما مما (والسادس) : وهو قول الشافعي وهو أن القراءة واجبة في كل الركعات .

ويدل على صحته وجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله ، لقوله تعالى (واتبعوه) . الحجة الثانية : أن الأعرابي الذي عليه عليه الصلاة والسلام أمره أن يقرأ بألم القرآن ، ثم قال : وكذلك فافعل في كل ركعة ، والأمر للوجوب ، فإن قالوا قوله « فافعل في كل ركعة » راجع إلى الإنمال لا إلى الأقوال ، قلنا

القول فعل اللسان فهو داخل في الأفعال . الحجة الثالثة : نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن أبي سعيد الخدري أنه قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت أو نافلة . الحجة الرابعة : القراءة في الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها . الحجة الخامسة : أمر بالصلاة والأصل في الثابت البقاء . حكنا بالخروج عن المودة عند القراءة في كل الركعات لأجل أن هذه الصلاة أكمل ، فغند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في المودة .

واحتج المخالف بما روى عن عائشة أنها قالت : فرضت الصلاة في الأصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ، وإذا ثبت هذا فنقول : الركعتان الأولىان أصل والاخریان تبع ، ومدار الامر في التبع على التخفيف ، ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيها ، ولا يجهر بالقراءة فيها . والجواب أن دلالتنا أكثر وأقوى ، ومذهبنا أحوط ، فكان أرجح .

فروع على
اشتراط لفاتحة
في الصلاة

المسئلة الرابعة عشرة : إذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الأول) : قد بينا أنه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حروفها عمداً بطلت صلاته ، أما لو تركها سهواً قال الشافعي في القديم لا تفسد صلاته ، واحتج بما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن قال : صلى بنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له : تركت القراءة ، قال : كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا : حسناً ، قال : فلا بأس ، قال الشافعي : فلما وقعت هذه الواقعة حضر من الصحابة كان ذلك إجماعاً ، ورجع الشافعي عنه في الجديد ، وقال : تفسد صلاته ؛ لأن الدلائل المذكورة عامة في المبدأ والسهو ، ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين : الأول : أن الشعبي روى أن عمر رضي الله عنه أعاد الصلاة . والثاني : أنه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة ، قال الشافعي هذا هو الظن بعمر .

الفرع الثاني : يجب الرعاية في ترتيب القراءة ، فلو قرأ النصف الأخير ثم النصف الأول يحسب له الأول دون الأخير .

الفرع الثالث : الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة إما أن يحفظ بعضها ، وإما أن لا يحفظ شيئاً منها ، أما الأول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها آيات على الوجه الأقرب وأما الثاني - وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة - فهنا إن حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ ، لقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وإن لم يحفظ شيئاً من

القرآن فهنا يلزمه أن يأتي بالذكر ، وهو التكبير والتحميد ، وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء ، حجة الشافعي ما روى رفاعه بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فليتوضأ كما أمره الله ، ثم يكبر ، فإن كان معه شيء من القرآن فليقرأ ، وإن لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر ، بقي هنا قسم واحد ، وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ أيضا شيئا من الأذكار العربية ، وعندى أنه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» .

المسئلة الخامسة عشرة : نقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن ، وكان ينكر كون المودعين من القرآن ، واعلم أن هذا في غاية الصعوبة ، لأننا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن لحيث كان ابن مسعود عالما بذلك فأنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل ، وإن قلنا إن النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلًا في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال إن نقل القرآن ليس بمتواتر في الأصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة بيقينية ، والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه المقدمة ، وهنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المقررة على سورة الفاتحة والله الهادى للصواب .

الباب الخامس

في تفسير سورة الفاتحة ، وفيه فصول

الفصل الأول

في تفسير قوله تعالى (الحمد لله) وفيه وجوه : (الأول) هنا ألفاظ ثلاثة : الحمد ، والمدح والشكر ، فنقول : الفرق بين الحمد والمدح من وجوه : (الأول) أن المدح قد يحصل للحي وغير الحي ، ألا ترى أن من رأى ثلوثا في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها ، ويستحيل أن يحمدها ، ثبت أن المدح أعم من الحمد (الوجه الثاني) في الفرق : أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده ، أما الحمد فانه لا يكون إلا بعد الإحسان (الوجه الثالث) في الفرق : أن المدح قد يكون منها عت ، قال عليه الصلاة والسلام « احثوا التراب في وجوه المداحين » أما الحمد فانه مأثور به مطلقا ، قال صلى الله عليه وسلم « من لم

تفسير
الحمد لله .

يحمد الناس لم يحمد الله ، (الوجه الرابع) : أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل ، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة ، وهى فضيلة الانعام والاحسان ثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد .

وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو أن الحمد يتم ما إذا وصل ذلك الانعام اليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك .

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن المدح حاصل للحى ولغير الحى ، وللفاعل المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا ، أما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا ، فقوله (الحمد لله) يدل على كون هذا القائل مقرا بأن الله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لأن قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل إلى ذلك القائل ، ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول : سواء أعطيتى أو لم تعطى فإنعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم ، وقيل الحمد على مادفع الله من البلاء ، والشكر على ما أعطى من النعماء .

فإن قيل : النعمة فى الاعطاء أكثر من النعمة فى دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه : (الأول) : كأنه يقول أنا شاكر لأدنى النعمتين فكيف لأعلامهما (الثانى) : المنع غير متناه ، والاعطاء متناه . فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذى لا نهاية له أولى (الثالث) : أن دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلماذا قدمه .

الفائدة الثانية : أنه تعالى لم يقل أحد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه : (أحدها) : أنه لو قال أحد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين ، فثولاه سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) : أن قولنا الحمد لله ، معناه أن الحمد والثناء حق لله وملئكه ، فإنه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد ، وقولنا الحمد لله معناه أن الحمد حق يستحقه لذاته ولو قال أحد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصا واحد حمده (وثالثها) : أنه لو قال أحد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به ، وأما إذا قال الحمد

الحمد لله
من أحد الله

فه فكأنه قال من أنا حتى أحمده ؟ لكنه حمود بجميع حد الحامدين ، مثله ما لو سئلت : هل لفلان عليك نعمة ؟ فإن قلت : نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ، ولو قلت في الجواب : بل نعمه على كل الخلاق ، فقد حمدته بأكمل المحامد (ورأيها) : أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منهما مستحقا للتعظيم والالجلال ، فإذا تلفظ الإنسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا ، لأنه أخبر عن نفسه بكونه حليما مع أنه ليس كذلك ، أما إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فإنه يكون صادقا لأن معناه أن الحمد حق لله وملكه ، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشغلا بمعنى التعظيم والالجلال أو لم يكن ، فثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ، ونظيره قولنا لا إله إلا الله فإنه لا يدخله التكذيب ، بخلاف قولنا أشهد أن لا إله إلا الله لأنه قد يكون كاذبا في قوله أشهد ، ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين (والله يشهد أن المنافقين لكاذبون) ولهذا السر أمر في الأذان بقوله أشهد ثم وقع الحتم على قوله لا إله إلا الله .

معنى اللام
في (الحمد لله)

الفائدة الثالثة : اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) : الاختصاص اللائق كقولك الجبل للفرس (وثانيها) : الملك كقولك الدار لزيد (وثالثها) : القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان ، واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فإن حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه ، وإن حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك لكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشغولين بحمده ، وإن حملته على الاستيلاء والقدرة فالخلق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه يمكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته ، فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملكه ، وبمعنى أنه هو المستول على الكل والمستمل على الكل .

الفائدة الرابعة : قوله الحمد لله ثمانية أحرف ، وأبواب الجنة ممانية ، فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة .

الفائدة الخامسة : الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف ، وفيه قولان (الأول) أنه إن كان مسبوqa بمعبود سابق انصرف إليه ، وإلا يحمل على الاستغراق صوتا للكلام من الاجمال (والقول الثاني) : أنه لا يفيد العموم إلا أنه يفيد الماهية والحقيقة فقط ، إذا عرفت هذه فنقول : قوله الحمد لله أن قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمدا وثنا فهو حق وملكه ، وحينئذ يلزم أن يقال : إن ما سوى الله فإنه لا يستحق الحمد والثناء البتة ، وإن قلنا

بالقول الثاني كان معناه أن ماهية الحمد حق لله تعالى وذلك له ، وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله ، فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله .

فان قيل : أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه ، والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية ، وقال عليه السلام : من لم يحمد الناس لم يحمد الله . قلنا : ان كل من أنعم على غيره بأنعام فالنعم في الحقيقة هو الله تعالى ، لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم وإلا لم يقدم على ذلك الانعام ، ولولا أنه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة ، فثبت أن المنعم في الحقيقة هو الله تعالى .

الفائدة السادسة : أن قوله الحمد لله كاد على أنه لا محمود إلا الله ، فكذلك العقل دل عليه ، وبيانه من وجوه : (الأول) : أنه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية (وثانيها) : أن كل من أنعم على الغير فإنه يطلب بذلك الانعام عوضا إما ثوابا أو ثناء أو " صيل حق أو تقليصا للنفس من خلق البخل ، وطالب العوض لا يكون منها ، فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة ، أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يطلب الكمال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فكانت عطاياه جودا محضا وإحسانا محضا ، فلا جرم كان مستحقا للحمد ، فثبت أنه لا يستحق الحمد إلا الله تعالى (وثالثها) : أن كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود ، وكل ممكن الوجود فإنه وجد بإيجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة ، ينتج أن كل نعمة فهي من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى (وما بكم من نعمة فن الله) والحمد لا معنى له إلا الثناء على الانعام فلما كان لا إنعام إلا من الله تعالى ، وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد إلا الله تعالى (ورابعها) : النعمة لا تكون كاملة إلا عند اجتماع أمور ثلاثة : أحدها : أن تكون منفعة ، والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا ، وكونه حيا مدركا لا يحصل إلا بإيجاد الله تعالى وثانيها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضر والنعم ، وإخلاص المنافع عن شوائب الضر لا يحصل إلا من الله تعالى . وثالثها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع ، وهذا الأمر لا يحصل إلا من الله تعالى ، إذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل إلا من الله تعالى ، فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى ، فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله .

الفائدة السابعة : قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منما متفضلا ، وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر ، إذا عرف هذا فنقول : وجب كون الإنسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه : —

الأول : أن نعم الله على الإنسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) إذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها .

الثاني : أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أهدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد ، والشكر ، وإذا زال عنه العوائق والحوائل ، فكل ذلك انعام من الله تعالى ، فعل هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى إلا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه ، وتلك النعم أيضا توجب الشكر ، وعلى هذا التقدير : فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد إلا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها ، وذلك محال ، والموقوف على المحال محال ، فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به ، الثالث : أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله ؛ بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال فكأن الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك التخيل والمتصور ، وإذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره والثناء عليه . الرابع : ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبمحمده نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها) : أن نعم الله كثيرة لا حد لها فقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية الجهد ، (وثانيها) : أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوى نعم الله تعالى فقد أشرك ، وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك ، (وثالثها) : أن الانسان محتاج إلى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله ، والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين ، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد ، ثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدققة لم يقل الحمدوا الله ، بل قال الحمد لله لأنه لو قال الحمدوا الله فقد كفهم ما لا طاقة لهم به ، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حق وملكه ، سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ؛ وقيل أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك وشكرك لك لا يتم إلا بأنامك على وهو أن توقفي لذلك الشكر ؟ فقال : يا داود لما علمت مجزك عن شكري

فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك.

الفائدة الثامنة : عن النبي عليه الصلاة والسلام ، أنه قال إذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى : انظروا إلى عبدي أعطيته ما لا قدر له فأعطاني ما لا قيمة له ، وتفسيره أن الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعا فأطعمه ، أو كان عطشانا فأرواه ، أو كان عريانا فكساه ، أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه أن كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله ، وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله ، وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكنو أطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سبى كرونها إلى وقت قولهم (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ثم جميع هذه المحامد متناهية ، وأما المحامد التي لانهاية لها هي التي سيأتون بها أبدا الأباد ودهر الداهرين ، فكل هذه الأقسام التي لانهاية لها داخلة تحت قول العبد (الحمد لله رب العالمين) فلهذا السبب قال تعالى : انظروا إلى عبدي قد أعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حده ولا نهاية له .

أقول : هنا دقيقة أخرى ، وهي أن نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية ، وقوله الحمد لله حمد غير متناه ، ومعلوم أن غير المتناهي إذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه ، فكأنه تعالى يقول : عبدي ، إذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ، فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية ، فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الأبدى والخير السرمدي ، فثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادته لا آخر لها وخيراته لانهاية لها .

الفائدة التاسعة : لا شك أن الوجود خير من العدم ، والدليل عليه أن كل موجود حتى فانه يكره عدم نفسه ، ولو لا أن الوجود خير من العدم وإلا لما كان كذلك ، وإذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء مأسوسى الله تعالى فانه حصل بإيجاد الله وجوده وفضلته وإحسانه ، وقد ثبت أن الوجود نعمة ، فثبت أنه لا موجود في عالم الأرواح والأجسام والملاويات والمغليات إلا وبقية عليه نعمة ورحمة وإحسان ، والنعمة والرحمة والإحسان موجبة للحمد والشكر ، فإذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة إلى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا أن أنعامه

واصل إلى ما كل سواه ، فإذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على إنعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكروى وجنى وأنسى وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآباد ودهر الداهرين ، وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وملكتك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة .

الفائدة العاشرة : لقائل أن يقول : التسبيح مقدم على التحميد ، لأنه يقال سبحان الله والحمد لله فإسبغ السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد ؟ والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة تضمن ، فإن التسبيح يدل على كونه ، برأ في ذاته وصفاته عن النقص والآفات ، والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسناً إلى الخلق منعماً عليهم رحباً بهم ، فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تاماً والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام ، فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى ، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكيمة ، وأما الوجه اللائق بالقوانين الأصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسناً بالعباد إلا إذا كان عالماً بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات المباد ، وإلا إذا كان قادراً على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه ، وإلا إذا كان غنياً عن كل الحاجات ، إذ لو لم يكن كذلك لكان إشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسناً لا يتم إلا بعد كونه منزهاً عن النقص والآفات ، فثبت أن الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله .

الفائدة الحادية عشرة : الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل ، أما تعلقه بالماضي فهو أنه يقع شكراً على النعم المتقدمة ، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجديد النعم في الزمان المستقبل ، لقوله تعالى (لنن شكرتم لازيدنكم) والعقل أيضاً يدل عليه ، وهو أن النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة ، والقيام بالطاعة ، ثم إذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى ، وأبواب معرفته ومحبته ، وذلك من أعظم النعم ، فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يفتح لك أبواب النيران ، وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان ، فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى ؛ وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله ، ولا فتاح لها إلا قولنا الحمد لله ، فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة .

الفائدة الثانية عشرة : الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لابد من ذكرها في موضعها وإلا لم يحصل المقصود منها ، قيل للسرى السقطي : كيف يجب الإتيان بالطاعة ؟ قال : أنا منذ ثلاثين سنة أسفرت الله عن قول مرة واحدة الحمد لله ، فقيل كيف ذلك ؟ قال : وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاعبروني أن دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه أني فرحت

بقاء دكان حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله ، ثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جلية القدر إلا أنه يجب رعاية موضعها ، ثم إن نعم الله على العبد كثيرة ، إلا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة في نوعين : نعم الدنيا ، ونعم الدين ، ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة ، وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا ، بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعم الدين ، ثم نعم الدين قسيان : أعمال الجوارح ، وأعمال القلوب ، والقسم الثاني أشرف ، ثم نعم الدنيا قسيان : تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم ، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم ، والقسم الثاني أشرف ، فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لا تحاشيه .

الفائدة الثالثة عشرة : أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله الحمد لله ، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله ، أما الأول فلأنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين ، وأما الثاني فهو قوله تعالى (وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين) فقائمة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد ، فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فإن الإنسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير .

الفائدة الرابعة عشرة : من الناس من قال : تقدير الكلام قولوا الحمد لله ، وهذا عندى ضعيف ، لأن الاخبار إنما يصار إليه ليصح الكلام ، وهذا الاخبار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه : (الأول) : أن قوله الحمد لله إخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له ، وهذا كلام تام في نفسه ، فلا حاجة إلى الاخبار . (الثاني) : أن قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أعماله سواء حمدوه أو لم يمدوه ، لأن ما بالذات أعلى وأجل مما بالنير . (الثالث) : ذكروا مسئلة في الواضات وهي أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده احمل كذا وكذا ، لأنه يجوز أن لا يمثل أمره فيأثم ، بل يقول إن كذا وكذا يجب أن يفعل ، ثم إذا كان الولد كريما فانه يحبيه ويطيعه ، وإن كان عاقا لم يشافهه بالرد ، فيكون أئمة أقل ، فكذلك هنا قال الله تعالى الحمد لله فن كان مطيعا حمده ، ومن كان عاصيا كان أئمة أقل .

الفائدة الخامسة عشرة : تمسكت الجبرية والتقديرية بقوله الحمد لله : أما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه : الأول : أن كل من كان فضله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه أعلى

وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر، ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الإيمان ، فلو كان الإيمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علنا أن الإيمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد ، الثاني : أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان لو كان الإيمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطن قبيح لقوله تعالى (ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا) الثالث : أنا قد دللنا على أن قوله الحمد لله يدل ظاهرة على أن كل الحمد لله وأنه ليس لعبد الله حمد أصلا وإنما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والإيمان أفضل النعم فوجب أن يكون الإيمان من الله ، الرابع : أن قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق ، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يقيح من الخلق ، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق ، فقد تقيح أشياء من العباد ولا تقيح تلك الأشياء من الله تعالى ، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية . والخامس : ان عند المنزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن ، وإلا كانت عبثا ، وذلك في حقه محال ، والزائدة على الحسن إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون من باب التفضل : أما الواجب فهو مثل إيصال الثواب والعرض إلى المكلفين ، وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان ، فنقول : هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ، ويطلح صحة قولنا الحمد لله ، وتقريره أن نقول : أما أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فانه لا يستحق الحمد ، فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد ، وأما فصل التفضل فتند الخضم أنه يستفيد بذلك مزيد حمد لأنه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد ، وإذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكلا بغيره ، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح . السادس : قوله الحمد لله يدل على أنه تعالى محمود ، فنقول : استحقاقه الحمد والمدح إما أن يكون أمرا ثابتا له لذاته أو ليس ثابتا له لذاته ، فان كان الأول امتنع أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح ، لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره ، وامتنع أيضا أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم ، لأن ما ثبت لذاته امتنع ارتضاعه بسبب غيره ، وإذا كان كذلك لم يقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه ، فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الاعراض

والتواب، وذلك يهدم أصول المعتزلة، وأما القسم الثاني - وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتاً له لذاته - فنقول: يلزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكلاً بغيره، وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا: إن قوله الحمد لله لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق للحمد على الإطلاق هو الذي لا قبيح في فعله، ولا جور في أفضيته، ولا ظلم في أحكامه، وعندنا أن الله تعالى كذلك، فكان مستحقاً لأعظم الحمد والمدائح، أما على مذهب الجبرية لا يبيح إلا وهو فعله، ولا جور إلا وهو حكمه، ولا عيب إلا وهو صنعه، لأنه يخلق الكفر في الكافر ثم يمدحه عليه، ويؤلم الحيوانات من غير أن يعوضها، فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقاً للحمد؟ وأيضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الإلهية إما أن يستحقه على العبد، أو على نفسه، فإن كان الأول وجب كون العبد قادراً على الفعل، وذلك يطل القول بالجبر وإن كان الثاني كان مناه أن الله يجب عليه أن يحمده نفسه، وذلك باطل، قالوا: ثبت أن القول بالحمد لله لا يصح إلا على قولنا.

الفائدة السادسة عشرة: اختلفوا في أن وجوب الشكر ثابت بالفضل أو بالسمع: من شكر الله الناس من قال: إنه ثابت بالسمع، لقوله تعالى (وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا) ولقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومنهم من قال إنه ثابت على معنى الشرع وبمدحه على الإطلاق، والدليل عليه قوله تعالى (الحمد لله) وبيانه من وجوه: الأول: أن قوله الحمد لله يدل أن هذا الحمد حقه وملكه على الإطلاق، وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع. الثاني: أنه تعالى قال (الحمد لله رب العالمين) وقد ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، فهنا أثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى ربا للعالمين رحمانا رحيماً بهم، مالكا لما يقبضه أمرهم في القيامة، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى مرياً لهم رحماناً رحيماً بهم، وإذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الأوقات سواء كان قبل مجيء النبي أو بعده.

الفائدة السابعة عشرة: يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول: تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله، لأن قولنا الحمد لله أخيار عن حصول الحمد، والأخبار عن الشيء مغاير للمغبر عنه، فوجب أن يكون تحميد الله مغايراً لقولنا الحمد لله، فنقول: حمد للمنع عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً. وذلك الفعل إما أن يكون

فعل القلب ، أو فعل اللسان ، أو فعل الجوارح ، أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفاً بصفات الكمال والجلال ، وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظاً دالة على كونه موصوفاً بصفات الكمال . وأما فعل الجوارح فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفاً بصفات الكمال والجلال ، فهذا هو المراد من الحمد ، واعلم أن أهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقين : الفريق الأول : الذين قالوا أنه لا يجوز أن يأمر الله عبده بأن يحمده ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن ذلك التحميد إما أن يكون بناء على انعام وصل إليهم أولاً وبناء عليه ، فالأول باطل ، لأن هذا يقتضى أنه تعالى طلب منهم على انعامه جزاءً ومكافأة ، وذلك يقدح في كمال الكرم ، فإن الكريم إذا أنعم لم يطلب المكافأة ، وأما الثاني فهو إتيان التبرع ابتداءً ، وذلك يوجب الظلم . الثاني : قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للعامد وغير نافع للمحمود ، لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره ، فثبت أن الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر ، فوجب أن لا يكون مشروعاً . الثالث : أن معنى الإيجاب هو أنه لو لم يفعل لاستحق العقاب ، فإيجاب حمد الله تعالى معناه أنه قال لو لم تشغل بهذا الحمد لعاقبتك ، وهذا الحمد لا تقع له في حق الله ، فكان معناه أن هذا الفعل لا فائدة فيه لأحد ، ولو تركته لعاقبتك أبد الأبد ، وهذا لا يليق بالحكم الكريم . الفريق الثاني : قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه : الأول : أنه يجرى مجرى مقابلة إحسان الله بذلك الشكر القليل ، والثاني : أن الاشتغال بالشكر لا يتأتى إلا مع استحضار تلك النعم في القلب ، واشتغال القلب بالنعم بمنع من الاستغراق في معرفة المنعم . الثالث : أن الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على أنه إنما أتى عليه لأجل الفوز بتلك النعم ، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم ، وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه إنما هو تلك النعمة - وظن النفس ، وذلك مقام نازل ، والله أعلم .

الفصل الثاني

في تفسير قوله رب الصالحين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : اعلم أن المرجو إما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن يكون ممكناً لذاته ، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط ، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم ،

أقسام العالم
وأشكال كل قسم

لأن المتكلمين قالوا : العالم كل موجود سوى الله ، وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى ، فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه عالم . إذا عرفت هذا فنقول : كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون صفة للتحيز ، وإما أن لا يكون متحيزا ولا صفة للتحيز ، فلهذا أقسام ثلاثة : (القسم الأول) المتحيز : وهو إما أن يكون قابلا للقسمة ، أو لا يكون ، فإن كان قابلا للقسمة فهو الجسم ، وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد ؛ أما الجسم فاما أن يكون من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية ؛ أما الأجسام العلوية فهي الأفلاك والكواكب ، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين ، مثل العرش والكرسي وسدة المنهى والروح والقلم والجنه ، وأما الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة : أما البسيطة فهي العناصر الأربعة : واحدها : كرة الأرض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة ، وثانيها : كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأجزاء الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى ، وثالثها : كرة الهواء ، ورابعها : كرة النار . وأما الأجسام المركبة فهي النبات ، وللمعادن ، والحويان ، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها ، وأما القسم الثاني — وهو الممكن الذي يكون صفة للتحيزات — فهي الأعراض ، والمتكلمونذكروا ما يقرب من أربعين جنسا من أجناس الأعراض . أما الثالث — وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للتحيز — فهو الأرواح ، وهي إما سفلية ، وإما علوية : أما السفلية فهي إما خيرة ، وهم صالحو الجن ، وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين . والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية ، وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة ، فهذا هو الإشارة إلى تقسيم موجودات العالم ، ولو أن الإنسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الأقسام ، إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد ، ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجا في وجوده إلى إيجاد الراجب لذاته ، وأيضا ثبت أن الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المبقى ، والله تعالى إله العالمين من حيث إنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود ، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذي يبقيا حال دوامها واستقرارها . وإذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين ، وكل من كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقوا على تفسير قوله رب العالمين .

الفائدة الثانية : المربي على قسمين أحدهما : أن يربي شيئا ليربح عليه المربي ، والثاني : أن يربه ليربح المربي ، وتربية كل الحاق على القسم الأول ، لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثوبا أو ثناء ، والقسم الثاني هو الحق سبحانه ، كما قال : خلقتكم لتربحوا على لا لأربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن ، وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين .

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره ، وبإياه من وجوه : الأول : ما ذكرناه أنه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم ، الثاني : أن غيره إذا ربي يفقد تلك التربية يظهر النقصان في خرائته وفي ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر ، كما قال تعالى (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . الثالث : أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه ، والحق تعالى بخلاف ذلك ، كما قال عليه الصلاة والسلام : إن الله تعالى يحب الملحين في الدعاء . الرابع : أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط ، أما الحق تعالى فإنه يعطي قبل الدؤال ، ألا ترى أنه رباك حال ما كنت جنيئا في رحم الام ، وحال ما كنت جاهلا غير عاقل ، لا تحسن أن تسأل منه ووثاك وأحسن إليك مع أنك ما سأله وما كان لك عقل ولا هداية . الخامس : أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو التنية أو الموت ، والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة . السادس : أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته وإحسانه إلى الكل كما قال (ورحمتي وسعت كل شيء) فثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى الخلائق أجمعين ، فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين .

الفائدة الثالثة : ان الذي يحمد ويمجد ويعظم في الدنيا إنما يكون كذلك لأحد وجوه أربعة : إما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته ، منوها عن جميع النقائص والآفات وإن لم يكن منه إحسان إليك ، وإما لكونه محسنا إليك ومنمنا عليك ، وإما لأنك ترجو وصول إحسانه إليك في المستقبل من الزمان ، وإما لأجل أنك تكون غائفا من قهره وقدرته وكآل سلطوته ، فبذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم ، فكأنه سبحانه وتعالى يقول : ان كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتي فاحدوني فإني إله العالمين ، وهو المراد من قوله الحمد لله ، وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنابوا رب العالمين ، وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فأنابوا الرحمن الرحيم ، وان كنتم تعظمون للخوف فأنابوا مالك يوم الدين .

الفائدة الرابعة : وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ، ونحن نذكر منها أمثلة : المثال الأول : لما وقعت قطرة الندفة من صلب الأب إلى رحم الأم فانظر كيف أنها صارت قطرة أولاً ، ثم مضغة ثانياً ، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والأوتار والأوردة والشرايين ، ثم انفصل البعض بالبعض ، ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى ، لحصلت القوة الباصرة في العين ، والسماعة في الأذن ، والناطقة في اللسان ، ف سبحانه من أسمع بعظم ، وبصر بشحم ، وأنطق بلحم ، واعلم أن كتاب التشریح لبدن الإنسان مشهور ، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد . المثال الثاني : أن الحبة الواحدة إذا وقعت في الأرض فاذا وصلت ندادة الأرض إليها انتفخت ولا تلتشق من شيء من الجوانب إلا من أعلاها وأسفلها ، مع أن الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب : أما الشق الأعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة ، وأما الشق الأسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الأرض ، وهو عروق الشجرة ، فأما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ، ثم يتفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولاً ، ثم الثمار ثانياً ، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي الثمور ثم اللب ثم الأدهان ، وأما الجزء الغائص من الشجرة فإن تلك العروق تنهى إلى أطرافها ؛ وتلك الأطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة ، ومع غاية لطافتها فإنها تفرض في الأرض الصلبة الخشنة ، وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها ، والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد إليه من الغذاء والادام والفواكه والأشربة والإدوية ، كما قال تعالى (إنا صينا الماء صيا ثم شققنا الأرض شقاً - الآيات) . المثال الثالث : أنه وضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسباباً للحصول مصلح العباد ، فخلق الليل ليكون سبباً للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سبباً للعباد والحركة (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق) ، (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) واقرأ قوله (ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً - إلى آخر الآية) واعلم أنك إذا تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الإنسان قضى صريح عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ، ودلائل رحمته لا تحصى ظاهرة ، وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله الحمد لله رب العالمين .

الفائدة الخامسة : أضاف الحمد إلى نفسه فقال تعالى الحمد لله ، ثم أضاف نفسه إلى العالمين

والتقدير : إني أحب الحمد فسببت إلى نفسي بكونه ملكاً لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني رباً للعالمين ، ومن عرف ذاتاً بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها ، وذلك يدل على أن كونه رباً للعالمين أكمل الصفات ، والأمر كذلك ؛ لأن أكمل المراتب أن يكون تاماً ، وفوق التمام ، فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام ، وقوله رب العالمين معناه أن وجود كل ما سواه قائض عن تربيته وإحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق القمم .

الفائدة السادسة : أنه يملك عباداً غيرك كما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هـ) وأنت ليس لك رب سواه ، ثم أنه يريك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تخدمه كأن لك رباً غيره ، فما أحسن هذه الترية أليس أنه يحفظك في التهاور عن الآفات من غير عوض ، وبالليل عن المخافات من غير عوض ؟؟ وأعلم أن الحراس يحرسون الملك كل ليلة ، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات ؟ أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ، ويصونه من المخافات ؛ بعد أن كان قد زج أول الليل في أنواع المحظورات ، وأقسام المحرمات والمنكرات ، فما أكبر هذه الترية وما أحسنها ، أليس من الترية أنه صلى الله عليه وسلم قال : الأذى ببيان الرب ، ملعون من هدم ببيان الرب ؛ فلهذا المعنى قال تعالى (قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن) ، إذ ذلك إلا الملك الجبار ، والواحد القهار ، ومقلب القلوب والأبصار ، والمطلع على الضمائر والأسرار .

الفائدة السابعة : قالت القدسية : إنما يكون تعالى رباً للعالمين ومربياً لهم لو كان محسناً إليهم دافعا للبضار عنهم ، أما إذا خلق الكفر في الكافر ثم يمدبه عليه ؛ ويأمر بالإيمان ثم يمنعه منه ؛ لم يكن رباً ولا مربياً ، بل كان ضاراً ومؤذياً ، وقالت الجبرية : إنما سيكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة منه والإطاف فائضة من رحمته ، ولما كان الإيمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون رباً للعالمين إليهم محسناً بخلق الإيمان فيهم .

الفائدة الثامنة : قولنا والله ، أشرف من قولنا « رب » على ما ينأ ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى ، ثم أن الداعي في أكثر الأمر يقول : يارب ، يارب ، والسبب فيه التوسل والوجوه المذكورة في تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيدها .

الفصل الثالث

في تفسير قوله الرحمن الرحيم ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : الرحمن : هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد ، والرحيم : هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد ، حكى عن إبراهيم بن آدم أنه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة ، فنزل غراب وسلب رغيفا ، فاتبته تمجبا ، فنزل في بعض التلال ، وإذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالتقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه . وروى ذى النون أنه قال : كنت في البيت إذ وقعت ولولة في قلبي ، وصرت بحيث ما ملكت نفسي ، غرجت من البيت وانتهيت إلى شط النيل ، فرأيت عقربا قويا يعدو فتبته فوصل إلى طرف النيل فرأيت حنفدا واقفا على طرف الوادي ، فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب ، فركبت السفينة وتبته فوصل الضفدع إلى الطرف الآخر من النيل ، ونزل العقرب من ظهره ، وأخذ يعدو فتبته ، فرأيت شابا نائما تحت شجرة ، ورأيت أفعى يقصده فلما قربت الأفعى من ذلك الشاب وصل العقرب إلى الأفعى فوثب العقرب على الأفعى فلدغه ، والأفعى أيضا لدغ العقرب ، فسانا معا ، وسلم ذلك الإنسان منها . ويحك أن ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من خير ريش فيكون كأنه قطعة لحم أحمر ، والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ، ثم إن البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت ، فإذا وصلت البعوض إليه التقت تلك البعوض واغتنى بها ، ولا يزال على هذه الحال إلى أن يقوى ويثبت ريشه ويضيق لحه تحت ريشه ، فتند ذلك تدود أمه إليه ، ولهذا السبب جاء في أدعية العرب : يا رازق النعاب في عشه ، فظهر بهذه الآية أن فضل الله عام ، وإحسانه شامل ، ورحمته واسعة .

واعلم أن الحوادث على قسمين : منه ما يظن أنه رحمة مع أنه لا يكون كذلك ، بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ، ومنه ما يظن في الظاهر أنه عذاب ونقمة ، مع أنه يكون في الحقيقة فضلا وإحسانا ورحمة : أما القسم الأول : فالوالد إذا أهمل ولده نحو : يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يعلمه على التعلم ، فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة . وأما القسم الثاني كالوالد إذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة ، وفي الحقيقة رحمة ، وكذلك

الإنسان إذا وقع في يده الأكلة فإذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب ، وفي الباطن راحة ورحمة ، فالآية يفتر بالظواهر ، والمائل ينظر في السرائر .

إذا عرفت هذا فكل ما في العالم من نعمة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابا وألما في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة ، وتحقيقه ما قيل في الحكمة : إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى (إن أحسستم أحسستم لأنفسكم) والمقصود من خلق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار ، وجذبها من دار القرار إلى دار القرار ، كما قال تعالى (ففردوا إلى الله) وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام ، فإن موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الأمور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل ، وأما الخضر فإنه كان يبنى أحكامه على الحقائق والأسرار فقال (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ؛ فأردنا أن يبدلها ربها خيرا منه زكاة وأقرب رحما ، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن ينلنا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك) فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذي يبنى أمره على الحقائق لا على الظاهر ، فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرار خفية وحكما بالغة ، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك ، وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم .

الفائدة الثانية : الرحمن : اسم خاص بالله ، والرحيم : ينطلق عليه وعلى غيره .

فإن قيل : فلي هذا : الرحمن أعظم : فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى ؟

والجواب : لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير ، حتى أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال : جئتكم لمهم يسير فقال : اطلب لهم اليسير رجلا يسيرا ، كأنه تعالى يقول : لو اقتصرتم على ذكر الرحمن لاحتمشت عني ولتعدر عليكم سؤالات الأمور اليسيرة ، ولكن كما علمتني رحمانا فطلب مني الأمور العظيمة ، فأنا أيضا رحيم ؛ فأطلب مني شراك ذلك وملح قدرك ، كما قال تعالى لموسى : « يا موسى سلى عن ملح قدرك وعلف شاتك » .

الفائدة الثالثة : وصف نفسه بكونه رحمانا رحيا ، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال (ورخصنا منّا وكان أمرا مقضيا) فذلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ

الكفار الفجار ، ثم أنا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم ، وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ، ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم (مرة في قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار؟

الفائدة الرابعة : أنه تعالى رحمن لأنه يخلق مالا يقدر العبد عليه . رحيم لأنه يفعل مالا يقدر العبد على جنسه ، فكأنه تعالى يقول : أنا رحمن لأنك تسلم الى نقطة مفترقة فاسلمها اليك صورة حسنة ، كما قال تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأنا رحيم لأنك تسلم الى طاعة نافعة فأسلم اليك جنة خالصة .

الفائدة الخامسة : روى أن قتي قريت وفاته واعتقل لسائه عن شهادة أن لا إله إلا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به ، فقام ودخل عليه ، وجعل يمرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسائه فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أما كان يصلي ؟ أما كان يصوم ؟ أما كان يزي ؟ فقالوا : بلى ، فقال هل علق والديه ؟ فقالوا بلى ، فقال عليه السلام : هاتوا بامة ، لجأت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام : ملا عفوت عنه ، فقالت : لا أعفو لأنه لطمني ففقا عني ، فقال عليه السلام : هاتوا بالحطب والنار ، قالت وما تصنع بالنار ؟ فقال عليه السلام : أحرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك ، فقالت عفوت عفوت ، ألنار حملته تسعة أشهر ؟ ألنار أَرْضَعْتُهُ سَتَيْنِ ؟ فإين رحمة الأم ؟ فعند ذلك انطلق لسائه ، وذكر أشهد أن لا إله إلا الله ، والنسكتة أنها كانت رحيمة وما كانت رحمة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جاوزت الاحراق بالنار ، فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عبده مع عنايته بمعباده كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذي واظب على شهادة أن لا إله إلا الله سبعين سنة بالنار ؟

الفائدة السادسة : لقد اشتهر أن النبي صلى الله عليه وسلم كسرت ربايته قال : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون ، فظهر أنه يوم القيامة يقول : أمي ، أمي ، فهذا كرم عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة ، وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم ؟ وأيضا روى أنه عليه السلام قال : اللهم اجعل حساب أمي على يدي ، ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت لأجل أنه كان مديونا بدرهمين ، وأخرج عائشة

عن البيت بسبب الانك فكأنه تعالى قال له أن لك رحمة واحدة وهى قوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والرحمة الواحدة لا تكفى فى إصلاح عالم المخلوقات ، فدفنى وعيدى وانزكنى وأمنتك فأتى أنا الرحمن الرحيم ، فرحمته لا نهاية لها ، ومصيبهم متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى يصير فانيسا ، فلا جرم معاصى جميع الخلق تقضى فى بحار رحمته ، لأنى أنا الرحمن الرحيم ..

الفائدة السابعة : قالت القدريه : كيف يكون رحمانا رحيمنا من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمنا من يخلق الكفر فى الكافر ويغذبه عليه ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمنا من أمر بالإيمان ثم صد ومنع عنه ؟ وقالت الجبرية : أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الإيمان فلو لم يكن الإيمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله ، والله أعلم .

الفصل الرابع

فى تفسير قوله مالك يوم الدين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : قوله مالك يوم الدين ، أى : مالك يوم البعث والجزاء ، وتقديره أنه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء ، والمطيع والمعاصى ، والموافق والمخالف .. وذلك لا يظهر إلا فى يوم الجزاء . كما قال تعالى (ليجزى الذين آمنوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وقال تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) وقال (ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) واعلم أن من ساءط الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه فذاك إما للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم ، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال ، فوجب أن ينتقم للظالمين من الظالمين ، ولما لم يحصل هذا الإنتقام فى دار الدنيا وجب أن يحصل فى دار الآخرة بمد دار الدنيا ، وذلك هو المراد بقوله (مالك يوم الدين) بقوله (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره - الآية) روى أنه يجاء بمرجل يوم القيامة فينظر فى أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة ، فيأتميه النداء ، يا فلان ادخل الجنة بملكك ، فيقول : إلهى ، ماذا عملت ؟ فيقول الله تعالى : أنت لما كنت نائما تقلبت من جنب إلى جنب ليلة كذا فقلبت فى خلال ذلك « الله » ثم غلبك النوم فى الحال فنسيته

تفسير
(مالك يوم الدين)

ذلك، أما أنا فلا تأخذنى سنة ولا نوم فإ نسيت ذلك، وأيضا يؤق رجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا إله إلا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره .

واعلم أن الراجبات على قسمين : حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد : أما حقوق الله تعالى فبناها على المساحة لأنه تعالى غنى عن العالمين ، وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها .

روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض المجوس مال فذهب إلى داره ليطالبه به ، فلما وصل إلى باب داره وقع على نعله نجاسة ، ففرض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوس فتحير أبو حنيفة وقال : إن تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوس ، وإن حكمتها انحدر التراب من الحائط ، فشق الباب فخرجت الجارية فقال لها : قولى لمولائك ان أبا حنيفة بالباب ، فخرج اليه وظن أنه يطالبه بالمال ، فأخذ يعتذر ، فقال أبو حنيفة رضى الله عنه ، ههنا ما هو أولى ، وذكر قصة الجدار ، وأنه كيف السبيل إلى تطهيره فقال المجوس : فإنا أبداً بتطهير نفسى فأسلم فى الحال ، والنكته فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوس فى ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوس من الكفر إلى الإيمان ، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى .

القائدة الثانية : اختلف القراء فى هذه الكلمة ، فهم من قرأ مالك يوم الدين . ومنهم من قرأ ملك يوم الدين . حجة من قرأ مالك وجوه : الأول : أن فيه حرفاً زائدا فكانت قراءته أكثر نوبا . الثاني : أنه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون ، أما المالك الحق ليوم الدين فليس إلا الله . الثالث : المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما أن الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الأخرى إلا أن المالكية سبب لاطلاق التصرف ، والمملكة ليست كذلك فكان المالك أول . الرابع : أن الملك ملك للرعية ، والمالك مالك للعبيد ، والعبد أدون حالا من الرعية ، فوجب أن يكون القهر فى المالكية أكثر منه فى الملكية ، فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك . الخامس : أن الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم ، أما المملوك فلا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه . ثبت أن القهر فى المالكية أكل منه فى الملكية . السادس : أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية ، قال عليه الصلاة والسلام

وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، ولا يجب على الرعية خدمة الملك . أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر إلا بإذن مولاه ، حتى إنه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة وإذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا ، وإن نوى مولاه الإقامة صار هو مقبلا ؛ فعلينا أن الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية ، فهذه هي الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك .

وحجة من قال أن الملك أولى من المالك وجوه : الأول : أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون إلا أعظم الناس وأعلام فكان الملك أشرف من المالك . الثاني : أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) لفظ الملك فيه متعين ، ولولا أن الملك أعلى حالا من المالك وإلا لم يتبين ، الثالث : الملك أولى لأنه أقصر ، والظاهر أنه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتأنيها ، بخلاف المالك فانها أطول ، فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة ، هكذا نقل عن أبي عمرو ، وأجاب الكسائي بأن قال : إنى أشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد بلغت حيث عزمت عليها ، نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان لا يحزبه ، لأنه في هذا اليوم مشتعل بصوم هذا اليوم ، فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للأمل ، أما إذا نوى بعد غروب الشمس فانه يحزبه ؛ لأنه وإن كان ذلك تطويلا للأمل إلا أنه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ، ويجوز أن يموت في تلك الليلة ، فيقول : إن لم أبلغ إلى اليوم فلا أقل من أكون على عزم الصوم ، كذا هنا يشرع في ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وإن لم يقدر على إتمامها كان عازما على الإتمام وهو المراد .

ثم نقول : انه يفرع على كونه ملكا أحكام ، وعلى كونه مالكا أحكام أخرى .

أما الأحكام المنفرعة على كونه ملكا فوجوه : الأول : ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملك ؛ وسياسة الملوك ، وسياسة الملائكة ، وسياسة ملك المملوك ؛ فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك ؛ لأنه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقامون ملكا واحدا ، الا ترى ان السيد لا يملك إقامة الحد على عموه عند أبي حنيفة وأجمعوا على أن الملك يملك إقامة الحدود على الناس ، وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك ؛ لأن عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد ، وأما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة ، ألا ترى إلى قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا

من أذن له الرحمن وقال صوباً) وقوله (تعالى من ذا الذى يشفع عنده إلا بأذنه) وقال فى صفة الملائكة (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) فيا أيها الملوك لا تنفروا بما لكم من المال والملك فانكم أسراء فى قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا أيها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك أفا تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين .

الحكم الثانى : من أحكام كونه تعالى ملكاً أنه ملك لا يشبه سائر الملوك لأنهم إن تصدقوا بشئ انتقص ملكهم ، وقلت خزائهم ؛ أما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان ، بل يزداد ، بيانه أنه تعالى إذا أعطاك ولداً واحداً لم يتوجه حكمه إلا على ذلك الولد الواحد ، أما لو أعطاك عشرة من الأولاد كان حكمه وتكليفه لازماً على الكل ، ثبت أنه تعالى ملكاً كان أكثر عطاءً كان أوسع ملكاً . الحكم الثالث : من أحكام كونه ملكاً كمال الرحمة ، والدليل عليه آيات : إحداها : ما ذكر فى هذه السورة من كونه رباً رحماناً رحيماً وثانيها : قوله تعالى (هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم) ثم قال بعده (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك) ثم ذكر بعده كونه قدوساً عن الظلم والجور ، ثم ذكر بعده كونه سلاماً ، وهو الذى سلم عباده من ظلمه وجوره ، ثم ذكر بعده كونه مؤمناً ، وهو الذى يؤمن عبيده عن جوره وظلمه ، ثبت أن كونه ملكاً لا يتم إلا مع كمال الرحمة . وثالثها : قوله تعالى (الملك يومئذ الحق الرحمن) لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحماناً ، يعنى إن كان ثبوت الملك له فى ذلك اليوم يدل على كمال القهر ، فكونه رحماناً يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة . ورابعها : قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) فذكر أولاً كونه رباً للناس ثم أردفه بكونه ملكاً للناس ، وهذه الآيات ذالة على أن الملك لا يحسن ولا يكلل إلا مع الاحسان والرحمة ، فيا أيها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة فى الملك على ملك الله تعالى . الحكم الرابع : للملك أنه يجب على الرعية طاعته ، فإذ خالفوه ولم يعطوه وقع المهرج والمرج فى العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك إلى تخريب العالم وفناء الخلق ، فلما شاهدتم أن مخالفة الملك الجازى تقضى آخر الأمر إلى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا إلى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها فى زوال المصالح وحصول المفاسد ؟ وتمام تقريره أنه تعالى بين أن الكفر سبب لخراب العالم ، قال تعالى (تكاد السموات ينفطرن منه وتنفق الأرض وتخر الجبال هذا أن دعوا للرحمن ولدا) وبين أن طاعته سبب للمصالح قال تعالى (وأمر أملك بالصلاة

واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نزذك والعاقبة للتقوى) فيا أيها الرعية كونوا مطيعين
للكوكم ، ويا أيها الملوك كونوا مطيعين للملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم . الحكم الخامس :
أنه لما وصف نفسه بكونه مسلكا ليوم الدين أظهر للمالين كمال عدله فقال (وماربك بظلام العبيد)
ثم بين كيفية العدل فقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) فظهر بهذا أن
كونه مسلكا حقاً ليوم الدين إنما يظهر بسبب العدل ، فإن كان الملك المجازى عادلاً كان مسلماً حقاً
وإلا كان مسلماً باطلاً فإن كان مسلماً عادلاً حقاً حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وإن
كان مسلماً ظالماً ارتفع الخير من العالم .

يروى أن أنوشروان خرج إلى الصيد يوماً ، وأوغل في الركض ، واتقطع عن عسكره
واستولى العطش عليه ، ووصل إلى بستان ، فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال
لصبي حضر في ذلك البستان : أعطني رمانة واحدة ، فأعطاه رمانة فشققها وأخرج حبها وعصرها
فخرج منه ماء كثير فشربه ، وأعجبه ذلك الرمان فزم على أن يأخذ ذلك البستان من ملكه ثم
قال لذلك الصبي : أعطني رمانة أخرى ، فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده ضعفاً
مؤذياً ، فقال : أيها الصبي لم صار الرمان هكذا ؟ فقال الصبي : لمل ملك البلد عزم على الظلم ،
فلأجل شؤم ظله صار الرمان هكذا ، فتاب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم ، وقال لذلك الصبي :
أعطني رمانة أخرى ، فأعطاه فعصرها فوجدتها أطيب من الرمانة الأولى ، فقال للصبي : لم بدلت
هذه الحالة ؟ فقال الصبي : لمل ملك البلد تاب عن ظله ، فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك
الصبي وكان مطابقة لأحوال قلبه تاب بالكفاية عن الظلم ، فلا جرم بق اسمه مخلداً في الدنيا
بالعدل ، حتى إن من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ولدت في زمن
الملك عادل .

أما الأحكام المفرعة على كونه مالكا فهي أربعة : الحكم الأول : قراءة المالك أرحمى من
قراءة الملك ؛ لأن أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجز الإنسان منه رأساً
برأس ، أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والزيارة فكانه تعالى يقول :
أنا مالكم فلي طعناكم وتيا بكم وثوابكم وجتكم . الحكم الثاني : الملك وإن كان أغنى من
المالك غير أن الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه ، ولدت لنا طاعات ولا خيرات
فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات ، بل يريد أن نطلب منه يوم
القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل ، فلهذا السبب قال الكدائي : اقرأ مالك

يوم الدين؛ لأن هذه القراءة هي العدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة. الحكم الثالث : أن الملك إذا عرض عليه العسكر لم يقبل إلا من كان قوى البدن صحيح المزاج ، أما من كان مريضاً فإنه يردّه ولا يعطيه شيئاً من الواجب ، أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض طالجه وإن ضعف أعانه وإن وقع في بلاء خلصه ، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للذين والمسكين . الحكم الرابع : الملك له هبة وسياسية ، والمالك له رافة ورحمة ، واحتياجنا إلى الرافة والرحمة أشد من احتياجنا إلى الهبة والسياسة .

الفائدة الثالثة : الملك عبارة عن القدرة ، فكونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة ، وهنا بحث : وهو أنه تعالى اما أن يكون ملكا للوجودات أو للعدومات ، والأول باطل ، لأن إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات إلا بالاعدام ، وعلى هذا التقرير فلا مالك إلا للعدم ، والثاني باطل أيضا ؛ لأنه يقتضى أن تكون قدرته وملكوته على عدم ويلزم أن يقال : إنه ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد .

والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات ، وملكيها ، بمعنى أنه تعالى قادر على نقلها من الوجود إلى عدم ، أو بمعنى أنه قادر على نقلها من صفة إلى صفة ، وهذه القدرة ليست إلا لله تعالى ، فالمالك الحق هو الله سبحانه وتعالى ، إذا عرفت أنه الملك الحق فنقول : إنه الملك ليوم الدين وذلك لأن القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست إلا لله ، والعلم بتلك الاجزاء المنفردة من أبدان الناس ليس إلا لله ، فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى إلا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ، ثبت أنه لا مالك ليوم الدين إلا الله ، وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر .

فان قيل : إن المالك لا يكون مالكا للشيء إلا إذا كان المملوك موجودا ، والقيامة غير موجودة في الحال ، فلا يكون الله مالكا ليوم الدين ، بل الواجب أن يقال : مالك يوم الدين ، بديل أنه لو قال : أنا قاتل زيد ، فهذا إقرار ، ولو قال أنا قاتل زيدا بالتثنية كان تهديدا ووعدا .

قلنا : الحق ما ذكرتم ، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال في الحكمة جمل وجود القيامة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال ، وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فوال السؤال .

الفائدة الرابعة : أنه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة : الله ، والرب ، والرحمن

والرحيم ، والمالك . والسبب فيه كأنه يقول : خلقتك أولاً فأنا إله . ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ، ثم عصيت فسترت عليك فأنا رحمن ؛ ثم تبت فنفرت لك فأنا رحيم ، ثم لا بد من إيصال الجزاء إليك فأنا مالك يوم الدين .

فإن قيل : إنه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة ، وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيها حاصل وغير حاصل في الأسماء الثلاثة فما الحكمة ؟

قلنا : التقدير كأنه قيل : اذكر أنى إله ورب مرة واحدة ، واذكر أنى رحمن رحيم مرتين لئلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ، ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال : لا تنفروا بذلك فإنى مالك يوم الدين ، ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى العلول) .

الفائدة الخامسة : قالت القدريه : إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء ؛ لأن ثواب الرجل على ما لم يعمل به ، وعقابه على ما لم يعمل ظلم ، وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين ، وقالت الجبرية : لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ، ولما أجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولا محالهم ؛ علمنا أنه خالق لها مقدر لها ، والله أعلم .

الفصل الخامس

في تفسير قوله إياك نعبد وإياك نستعين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : العبادة عبارة عن الفعل الذى يؤق به لغرض تعظيم الغير ، وهو مأخوذ من قولهم : طريق معبد ، أى مذل ، وأعلم أن قولك إياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك ، والذى يدل على هذا المحصر وجوه : الأول : أن العبادة عبارة عن نهاية التعظيم ، وهى لا تلق إلا بمن صدر عنه غاية الانعام ، وأعظم وجوه الانعام الحياة التى تفيد الممكنة من الانتفاع وخلق المتنع به ، فالمرتبة الأولى - وهى الحياة التى تفيد الممكنة من الانتفاع - وإليها الإشارة بقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم - الآية) والمرتبة الثانية - وهى خلق المتنع به - وإليها الإشارة بقوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى إنما

من قوله
(إياك نعبد
وإياك نستعين)

تتغلم بالحركات الفلكية على سبيل إجراء العادة لا جرم أتبعه بقوله (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) ثبت بما ذكرنا أن كل التمس حاصل بإيجاد الله تعالى ، فوجب أن لا تحسن العبادة إلا لله تعالى ، فهذا المعنى قال إياك نعبد ، فإن قوله إياك نعبد يفيد المحصر . الوجه الثاني : في دلائل هذا المحصر والتعيين : وذلك لأنه تعالى سمي نفسه ههنا بخمسة أسماء : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، ومالك يوم الدين ، وللعبد أحوال ثلاثة الماضي والحاضر ، والمستقبل : أما الماضي فقد كان معدوما محضاً كما قال تعالى (وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئاً) وكان ميتاً فأحياءه الله تعالى كما قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وكان جاهلاً فله الله كما قال (واقه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) والعبد إنما انتقل من العدم إلى الوجود ومن الموت إلى الحياة ومن العجز إلى القدرة ومن الجهل إلى العلم لأجل أن الله تعالى كان قديماً أزلياً ، فبقدرته الأزلية وعله الأزلى أحدثه ونقله من العدم إلى الوجود فهو اله لهذا المعنى ، وأما الحال الحاضرة للعبد حاجته شديدة لأنه كلما كان معدوماً كان محتاجاً إلى الرب الرحمن الرحيم ، أما لما دخل في الوجود افتتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات ، فقال الله تعالى : أنا إله لأجل أني أخرجتك من العدم إلى الوجود . أما بعد أن أصرت موجوداً فقد كثرت حاجاتك إلى فأنا رب رحمن رحيم ، وأما الحال المستقبلية للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين ، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد فظهر أن جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل إلا بالله وفعله وإحسانه ، فلما كان الأمر كذلك وجب أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء إلا بعبادة الله تعالى ، فلا جرم قال العبد إياك نعبد وإياك نستعين على سبيل المحصر . الوجه الثالث : في دليل هذا المحصر ، وهو أنه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادراً عالمياً محسناً جواداً كريماً حلماً ، وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه ؛ لأنه لا أثر يضاف إلى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس إلا ويحتل اضافته إلى قدرة الله تعالى ، ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكاً فيه ، ثبت أن العلم بكون الإله تعالى معبوداً للخلق أمر يقيني ، وأما كون غيره معبوداً للخلق فهو أمر مشكوك فيه ، والأخذ باليقين أولى من الأخذ بالشك ، فوجب طرح المشكوك والأخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود إلا الله تعالى فهذا المعنى قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الرابع : أن العبودية ذلة ومهانة إلا

أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهناً وأمرأ ، ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت عبوديته أولى من عبودية غيره ، وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكل من علم غيره وجوده أفضل من جوده غيره ، فوجب التقطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره ، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الخامس : أن كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنًا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا قهرا واحتجاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير ، والشئ ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى ، فستحق العبادات هو الله تعالى ، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه السادس : استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة ، وأرضا بلا دعامة ، ويسير الشمس والقمر ، ويسكن القطبين ، ويخرج من السحاب نارة النار وهو البرق ، وتارة الهواء وهو الريح ، وتارة الماء وهو المطر ، وأما في الأرض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر ، وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجدد ، ثم جعل في الأرض أجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال ؛ وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار ، وخسف بقارون لجمل الأرض فوقه ، ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام لجمل قاب قوسين تحته ، وجعل الماء نارا على قوم فرعون أغرقوا فأدخلوا نارا ، وجعل النار بردا وسلاما على إبراهيم ، ورفع موسى فوق الطور ، وقال له (اخلع نعليك) ورفع الطور على موسى وقومه (ورفعتنا فوقكم الطور) وغرق الدنيا من التور اليابسة لقوله (وفار التنور) وجعل البحر ييسا لموسى عليه السلام ، فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجادات أو النباتات أو الحيوان أو الانسان أو الفلك أو الملك ، فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه .

الفائدة الثانية : قوله إياك نعبد يدل على انه لا معبود إلا الله ، ومضى كان الأمر كذلك ثبت انه لا إله إلا الله ، فقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف ، وذلك لأن كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك إما ان يكون جسما وإما ان لا يكون ، اما الذين اتخذوا شريكا جساما فذلك الشريك إما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية ، اما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم إما ان يكون مركبا أو بسيطا ، أما المركب فاما ان يكون من المعادن او من ائنيات أو من الحيوان أو من الإنسان ، اما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام إما من الاحجار أو من الذهب او من الفضة ويعبدونها ، واما الذين

اتخذوا الشركاء من الأجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا البجل معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة إليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين ، وأما الذين اتخذوا الشركاء لله من غير الأجسام فهم أيضا طوائف : الطائفة الأولى : الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة ، وهؤلاء هم المانوية والثنوية . والطائفة الثانية : هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الأرواح الفلكية ولكل إقليم روح معين من الأرواح الفلكية يديره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يديره ويتخذون تلك الأرواح صورا وتمائيل ويمبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة ؛ والطائفة الثالثة : الذين قالوا للعالم إلهان : أحدهما خير ، والآخر شرير ، وقالوا : مدبر هذا العالم هو الله تعالى وإبليس ، وهما أخوان ، فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشر فهو من إبليس .

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : كل من اتخذ لله شريكا فانه لابد وأن يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه ، إما طلبا لنفسه أو هربا من ضرره ، وأما الذين اصرروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلى غير الله فكان رجالهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله ؛ فلهذا قالوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكان قوله إياك نعبد وإياك نستعين قائما مقام قوله لا إله إلا الله .

واعلم أن الذكر المشهور هو أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وقد دللنا على أن قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لأن قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته ، وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا متما لغيره ، والله لا يكون مكملا متما لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته ، ثبت أن قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فأنبت جميع أنواع الحمد ذكر ما جرى جرى الدلة لإثبات جميع أنواع الحمد لله ، فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لأجلها تتم مصالح العبد في الأوقات الثلاثة على ما بيناه ، ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله إياك نعبد ، وقد دللنا على أنه قائم مقام لا إله إلا الله ثم ذكر قوله

وإياك نستعين، ومعناه أن الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الأغراض إلا بأعانه وتوفيقه وإحسانه، وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ثبت أن سورة الفاتحة من أولها إلى آخرها منطوقة على ذلك الذكر، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للبراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر.

الفائدة الثالثة: قال إياك نعبد، قدم قوله إياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك، وفيه وجوه: أحدها: أنه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على أن المعبود هو الله الحق، فلا يتكاسل في التهظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا؛ يحكي أن واحدا من المصارعين الاستاذين صارح رستاقيًا جلفًا فصيحًا الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا قبيلا للرستاقي: انه فلان الاستاذ، فانصرع في الحال منه، وما ذاك إلا لاحشامه منه، فكذا هنا: عرفه ذاته أولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة. وثانيها: أنه إن قلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر أولا قوله إياك نعبد لتذكرني وتخصر في قلبك معرفتي، فاذا ذكرت جلالي وعظمي وعزتي وعلت أني مولاك وأنتك عبدي سبكت عليك تلك العبادات، ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة، فاعبد لما أراد حمل التكليف الشاقة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من يستوتقه قوله إياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية، ومثال آخر وهو أن العاشق الذي يضرب لأجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب، فكذا هنا: إذا شاهد جمال إياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية. وثالثها: قال الله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) فأنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله إياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لأداء العبادات والطاعات. ورابعها: أنك إذا قلت نعبدك فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن، فيحتمل أن إبليس يقول هذه العبادة للأصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا إياك ثم قلت ثانيا نعبدك كان قولك أولا إياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى، فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك. وخامسها: وهو أنقديم الواجب لذياته متقدما في الوجود على المحدث الممكن لذاته، فوجب أن يكون ذكره متقدما على جميع الأذكار؛ فلهذا السبب قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق. وسادسها: قال بعض المحققين: من كان نظره في وقت النعمة إلى المنعم لا إلى

النعمة كان نظره في وقت البلاء إلى المبتلى لا إلى الإبلاء ، وحينئذ يكون غرقا في كل الأحوال في معرفة الحق سبحانه ، وكل من كان كذلك كان أبدا في أعلى مراتب السعادات ، أما من كان نظره في وقت النعمة إلى النعمة لا إلى المتعم كان نظره في وقت البلاء إلى الإبلاء لا إلى المبتلى فكان غرقا في كل الأوقات في الاشتغال بنفسه الله ، فكان أبدا في السعادة ، لأن في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في المذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخرى والتكال فكان في محض السلاسل والأغلال ، ولهذا التحقيق قال لامة موسى : اذكروا نعمي ، وقال لامة محمد عليه السلام : اذكروني أذكركم ، إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال إياك ، ومتى كان الأمر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستقرا في عين الفردوس ، كما قال تعالى : لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبه كنت له سمعا وبصرا . وسأبها : لو قيل نعبدك لم يفد نبي عبادتهم لغيره ، لأنه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويمبدوا غير الله كما هو دأب المشركين ، أما لما قال إياك نعبد أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله . وثانها : أن هذه النون نون العظمة ، فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد ، أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا قل نعبد يظهر للكل أن كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والاخرة . وتاسعها : لو قال إياك أعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه أنا العابد أما لما قال إياك نعبد كان معناه أنا واحد من عبيدك ، فالأول تكبر ، والثاني تواضع ، ومن تواضع لله رفعه الله ، ومن تكبر وضعه الله .

فان قال قائل : جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع أنه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله . فالجواب أن قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغيره الله فإذا قلت لله فقد تعبدت الحمد بأن يكون لله ، أما لو قدم قوله «نعبد» احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغيره الله وذلك كفر ؛ والنكته أن الحمد لما جاز لغيره الله في ظاهر الأمر كما جاز لله ، لاجرم حسن تقديم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغيره الله لاجرم قدم قوله إياك على نعبد ، فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغيره الله .

الفائدة الرابعة : لقائل أن يقول : النون في قوله نعبد إما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم ، والأول باطل ، لأن الشخص الواحد لا يكون جمعا ، والثاني باطل لأن عند أداء العبادة ، فاللاق بالإنسان أن يذكر نفسه بالسج والذلة لا بالعظمة والرفعة .

واعلم أنه يمكن الجواب عنه من وجوه ، كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة :
 فالوجه الأول : أن المراد من هذه الترتيبات أن الجمع وهو تنبيه على أن الأول بالإنسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة ، واعلم أن فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ، ويدل عليه قوله عليه السلام :
 التكبير الأول في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ، ثم نقول : أن الإنسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه أناس فكانه تعالى يقول : هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا ينبغي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل ، فإذا كان هذا الثواب لا ينبغي بذلك فكيف ينبغي بإيذاء المسلم وكيف ينبغي بالنجاسة والغيبة والسعاية .

الوجه الثاني : أن الرجل إذا كان يصلي بالجماعة فيقول نبيد ، والمراد منه ذلك الجمع ، وإن كان يصلي وحده كان المراد أني أعبدك والملائكة معي في العبادة . فكان المراد بقوله نبيد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله .

الوجه الثالث : أن المؤمنين أخوة فلو قال إياك أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره ، أما لما قال إياك نبيد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقاً وغرباً فكانه سعى في إصلاح مهمات سائر المؤمنين ، وإذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى مسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته .

الوجه الرابع : كأنه تعالى قال للعبد لما أتيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت إلينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا ونمكنت منزلتك في حضرتنا ، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك وحدك ، ولكن أصلح حوائج جميع المسلمين قتل إياك نبيد وإياك نستعين .

الوجه الخامس : كأن العبد يقول : إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أستحق أن أذكرها وحدها : لأنها مزروعة بمجاهد التقصير ، ولكني أخطئ بعبادات جميع العابدین ، وأذكر الكل بعبارة واحدة وأقول إياك نبيد .

وهنا مسألة شرعية ، وهي أن الرجل إذا باع من غيره عشرة من العبيد فاشتري إما أن يقبل الكل ، أو لا يقبل واحداً منها ، وليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذلك هنا إذا قال العبد إياك نبيد قد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدین ، فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض ، فاما أن يرد الكل وهو غير

جائز لأن قوله إياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الأنبياء والأولياء ، وإما أن يقل السكل ، ويكتنص تصوير عبادة هذا الغافل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره ، والتقدير كان العبد يقول : إلهي إن لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لأني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فإن لم استحق الاجابة والقبول فأتشفع إليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبنى .

الفائدة الخامسة : اعلم أن من عرف فوائد العبادة طالب له الاشتغال بها ؛ وتقل عليه الاشتغال بغيرها ، وبيانه من وجوه : الأول أن السكال محبوب بالذات ، وأكل أحوال الإنسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله ، فانه يستنير قلبه بنور الإلهية ، ويشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ، وتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله ، وهذه الأحوال أشرف المراتب الإنسانية والدرجات البشرية ، فإذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية في الحال ، وهي موجبة أيضا لأكمل السعادات في الزمان المستقبل ، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه : الثاني : أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى (اناعرضنا الأمانة على السموات - الآية) وأداء الأمانة واجب عقلا وشرعا ، بدليل قوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وأداء الأمانة صفة من صفات السكال محبوبة بالذات ؛ ولأن أداء الأمانة من أحد الجانبين سبب لأداء الأمانة من الجانب الثاني ؛ قال بعض الصحابة : رأيت أعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء ، فتعجبنا ، فلما خرج لم يجد ناقته فقال : إلهي أدبت أمانتك فأين أمانتي ؟ قال الراوى فردنا تعجبا ، فلم يمكن حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة إليه ، والنسكة أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته ، وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس : يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في العلوات .

الثالث : أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة : يحكى عن أبى حنيفة أن حبة سقطت من السقف ، وتفرق الناس ، وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يفر بها ، ووقت الأكلة في بعض أعضاء عروة بن الزبير ، واحتاجوا إلى قطع ذلك العضو ، فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع ، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره ، أزيذا كأزيز المرجل ، ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى (فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن) فإن النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف

عليه السلام وصلت تلك الغلبة إلى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك ، فإذا جاز هذا في حق البشر فلأن يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أولى ، ولأن من دخل على ملك مريب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم ، فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازى فلأن يجوز في حق خالق العالم أولى .

ثم قال أهل التحقيق : العبادة لها ثلاث درجات : الدرجة الأولى : أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب ، وهذا هو المسمى بالعبادة ، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا ، لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب ، وقد جعل الحق وسيلة إلى نيل المطلوب ، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة إليه فهو خسيس جدا .

والدرجة الثانية : أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته ، أو يتشرف بقبول تكليفه ، أو يتشرف بالإنتساب إليه ، وهذه الدرجة أعلى من الأولى ، إلا أنها أيضا ليست كاملة ، لأن المقصود بالذات غير الله .

والدرجة الثالثة : أن يعبد الله لكونه إلهاً وخالقاً ، ولكونه عبداً له ، والالمية توجب الهيبة والمرة ، والعبودية توجب الخضوع والذلة ، وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات ، وهذا هو المسمى بالعبودية ، وإليه الإشارة بقول المصلي في أول الصلاة أصلى لله ، فانه لو قال أصلى لثواب الله ، أو للهرب من عقابه فسدت صلاته .

واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف ، ويدل عليه آيات : الأولى : قوله تعالى في آخر سورة الحجر (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) والإستدلال بها من وجهين : أحدهما : أنه قال (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فامر محمداً عليه الصلاة والسلام بالمواظبة على العبادة إلى أن يأتيه الموت ، ومعناه أنه لا يجوز الإخلال بالعبادة في شيء من الأوقات ، وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة ، وثانيهما : أنه قال (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) ثم إنه تعالى أمره بأربعة أشياء : التسبيح : وهو قوله فسبح ؛ والتحميد : وهو قوله بحمد ربك ؛ والسجود : وهو قوله وكن من الساجدين ؛ والعبادة ؛ وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ؛ وهذا يدل على أن العبادة تزيد ضيق القلب ، وتفيد انشراح الصدر ، وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الحق ، وذلك يوجب زوال ضيق القلب .

الآية الثانية في شرف العبودية : قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) ولولا أن العبودية أشرف المقامات ، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ، ومنهم من قال : العبودية أشرف من الرسالة ، لأن بالعبودية ينصرف من الخلق إلى الحق ، وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق ، وأيضا بسبب العبودية ينزل عن التصرفات ، وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات ، والاتق بالعبد والانعزال عن التصرفات ، وأيضا العبد يتكفل المولى بإصلاح مهماته ، والرسول هو المتكفل بإصلاح مهمات الأمة ، وشئان ما بينهما .

الآية الثالثة في شرف العبودية : أن عيسى أول ما نطق قال (انى عبدا لله) وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه ، وبراءة وجوده عن الطعن ، وصار مفتاحا لكل الخيرات ، ودافعا لكل الآفات ، وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة ، كما قال تعالى (ورافلك إلى) ، والنكتة أن الذى ادعى العبودية بالقول رفع إلى الجنة ، والذى يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة .

الآية الرابعة : قوله تعالى لموسى عليه السلام (اتى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) أمره بعد التوحيد بالعبودية ، لأن التوحيد أصل ، والعبودية فرع ، والتوحيد شجرة ؛ والعبودية ثمرة ، ولا قوام لاحدهما إلا بالآخر ، فهذه الآيات دالة على شرف العبودية .

وأما المعقول فظاهر ، وذلك لأن العبد محدث ممكن الوجود لذاته ، فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقى في ظلة المدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كالات الوجود ، فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار وجوده وإيجاديه حصل له الوجود وكالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق بإيجاد الحق إلا العبودية ، فكل شرف وكال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فأنما حصلت بسبب العبودية ، فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات ، وعنوان السعادات ، ومطلع الدرجات ، وينبوع الكرامات ، فلهذا السبب قال العبد : إياك نعبد وإياك نستعين ، وكان على كرم الله وجهه يقول : صكنى فى بئر أن أكون لك عبدا ، وكفى بى شرفا أن تكون لى ربا ، اللهم إنى وجدتك لها كما أردت فاجعلنى عبدا كما أردت .

الفائدة السادسة : اعلم أن المقامات محصورة في مقامين : معرفة الربوبية ، ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العبد المذكور في قوله (وأوفوا بعهدى أوفى بعهديكم) أما معرفة الربوبية فكأنها مذكور في قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) فكون العبد

منتقلا من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه إلها ، وحصول الخيرات والسعادات للعباد
وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيا ، وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين ،
وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات ، وبعدها جاءت معرفة
العبودية ، ولها مبدأ وكال ، وأول وآخر ، أمامدؤها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد
بقوله (إياك نعبد) وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله
ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، فمند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطلوب ، وذلك هو
المراد بقوله (وإياك نستعين) ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة
والثمرة ، وهو قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع في العقول
حصول ترتيب آخر أشرف منه .

الفائدة السابعة : لئلا نل أن يقول : قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
كله مذكور على لفظ النية ، وقوله إياك نعبد وإياك نستعين انتقال من لفظ النية إلى لفظ
الخطاب ، فما الفائدة فيه ؟ قلنا فيه وجوه : الأول : أن المصل كان أجنيا عند الشروع في الصلاة ،
فلا جرم أتى على الله بألفاظ المغايرة إلى قوله مالك يوم الدين ، ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتي
واقربت بكوفي إلها ربا رحمانا رحيا مالكا ليوم الدين ، فتم العبد أنت قد رفعتنا الحجاب وأبدلنا
البعد بالقرب فتكلم بالخطابة وقل إياك نعبد . الوجه الثاني : أن أحسن السؤال ما وقع على
سبيل المشافهة ، ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما سألو أربهم شافهوه بالسؤال فقالوا (ربنا
ظلمنا أنفسنا ، وربنا أظفر لنا ، ورب هب لي ، ورب أرف) والسبب فيه أن الرد من الكريم على
سبيل المشافهة والخطابة بعيد وأيضا العبادة خدمة ، والخدمة في الحضور أولى . الوجه الثالث :
أن من أول السورة إلى قوله إياك نعبد نداء ، والثناء في النية أولى ، ومن قوله إياك نعبد وإياك
نستعين إلى آخر السورة دعاء ، والنداء في الحضور أولى . الوجه الرابع : البعد لما شرع في الصلاة
وقال نويت أن أصلي تقربا إلى الله فينوي حصول القرية ، ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعا من
الثناء على الله ، فاعتضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القرية ، فقله من مقام النية إلى مقام
الحضور ، فقال : إياك نعبد وإياك نستعين .

الفصل السادس

في قوله وإياك نستعين

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن مصيبة الله إلا بمصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله، ويدل عليه وجوه من العقل والنقل، أما العقل فن وجوه: الأول: أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية، فالأمر يحصل المرجع لم يحصل الرجحان، وذلك المرجح ليس من العبد، وإلا لماد في الطلب، فهو من الله تعالى، فثبت أن العبد لا يمكنه الإقدام على الفعل إلا بأعانة الله. الثاني: أن جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب، تفوز البعض بذكر الحق لا يكون إلا بأعانة معين، وما ذاك المعين إلا الله تعالى، لأن ذلك المعين لو كان بشرا أو ملكا لماد الطلب فيه. الثالث: أن الإنسان قد يطالب بشيء مدة مديدة ولا يأتي به، ثم في أنشاء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه، ولا يتفق له تلك الحالة إلا إذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه إلى ذلك الفعل، فإلقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى، ولا معنى للأعانة إلا ذلك.

وأما النقل فيدل عليه آيات: أولاها: قوله وإياك نستعين، وثانيها: قوله (استعينوا بالله) وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية: أما الجبرية فقالوا: لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة، وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمسكا من أصل الفعل، فتبطل الاعانة من الغير، أما إذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة.

وعندي أن القدرة لا تؤثر في الفعل إلا مع الداعية الجازمة، فالأعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة، وإزالة الداعية الصارفة ولذا ذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد: -

القائمة الأولى: لقاتل أن يقول: الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع في العمل وهنا ذكر قوله وإياك نعبد ثم ذكر عقبيه وإياك نستعين، فما الحكمة فيه؟ الجواب من وجوه

الاول : كأن المصلى يقول : شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها ، فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها . الثاني : كأن الإنسان يقول : يا إلهي إني أتيت بنفسى إلا أن لي قلبا يفرمنى ، فاستعين بك في احضاره ، وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فدل ذلك على أن الإنسان لا يمكنه إحضار القلب إلا باعانة الله . الثالث : لا أريد في الإعانة غيرك لاجبريل ولا ميكائيل ، بل أريدك وحدك وأتدنى في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد نمرود رجله ويديه ورماه في النار جاء جبريل عليه السلام وقال له : هل لك من حاجة ؟ فقال : أما إليك فلا ، فقال : سله ، فقال : حسبي من سؤالي عليه بحالي ، بل ربما أريد على الخليل في هذا الباب ، وذلك لأنه قيد رجله ويداه لا غير ، وأما أنا فقيدت رجلى فلا أسير ، ويدي فلا أحرهما ، وعيني فلا أنظر بهما ، وأذني فلا أسمع بهما ، ولساني فلا أتكلم به ، وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وأنا مشرف على نار جهنم ، فكما لم يرض الخليل عليه السلام بنيرك معينا فكذلك لا أريد معينا غيرك ، فإياك نعبد وإياك نستعين ، فكأنه تعالى يقول : أتيت بفعل الخليل وزدت عليه ، فحين نريد أيضا في الجزاء لانا ثمت قلنا : (يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) وأما أنت فقد نجيتناك من النار ، وأوصلناك إلى الجنة ، وزدناك سماع انكلام القديم ، ورؤية الموجود القديم ، وكأنا قلنا لنار نمرود (يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) فكذلك تقول لك نار جهنم : جز يامؤمن قد أطفأ نورك لهي . الرابع : إياك نستعين : أى : لا أستعين بنيرك ، وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتى إلا إذا اعنته على تلك الإعانة ، فإذا كانت إعانة الغير لا تتم إلا باعانتك فلنقطع هذه الوسطة ولنقتصر على اعانتك . الوجه الخامس : قوله إياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى ، وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد ، بل إنما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله وإياك نستعين إزالة العجب وإفناء تلك النخوة والكبر .

الفصل السابع

في قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وفيه فوائد

الفائدة الاولى : لقاتل أن يقول : المصلى لا بدوان يكون مؤمنا ، وكل مؤمن مهتد ، فالمصلى مهتد ، فإذا قال : اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصلت له الهداية فإنه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه محال ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه -

من قوله
(اهدنا الصراط
المستقيم)

الأول : المراد منه صراط الأولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى . يحكى أن نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث ينفث عليه ، وكان يقول في كل مرة : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون . فان قيل : ان رسولنا عليه الصلاة والسلام ما قال ذلك إلا مرة واحدة ، وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال إن نوحا عليه السلام كان أفضل منه ، والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الأخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها .

الوجه الثاني في الجواب : أن العباد يبتغون أن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط ، وهما مذمومان ، والحق هو الوسط ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وذلك الوسط هو العدل والصواب ، فالؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمنا متبديا ، أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشبهانية وفي الأعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال ، فالؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال ، وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل .

الوجه الثالث : أن المؤمن إذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات الا وفيه دلائل على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ، وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

الوجه الرابع : أنه تعالى قال (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض) وقال أيضا لمحمد عليه السلام (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه) وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الإنسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله إلى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ، مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذيخ ولده لأطاع كما فعله إبراهيم عليه السلام ، ولو أمر بأن ينقاد لبيجه غيره لأطاع كما فعله إسماعيل عليه السلام ، ولو أمر بأن يرمى نفسه في البحر لأطاع كما فعله يونس عليه السلام ، ولو أمر بأن يتلذذ هو أعلم منه

بعد بلوغه في المنصب إلى أعلى الغايات لأطلاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ، ولو أمر بأن يصبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لأطلاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام ، فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ؛ ولا شك أن هذا مقام شديد هائل ؛ لأن أكثر الخلق لا طاقة لهم به ، إلا أنا نقول : أيها الناس ، لا تخافوا ولا تحزنوا ، فانه لا يضيق أمر في دين الله إلا اتسع ؛ لأن في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة ؛ لأنه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول : يا إلهي ، إن والدي رأيته ارتكب الكبائر ، كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ، ثم رأيته لما قرب موته تاب وأناب لحكت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو من أنعمت عليه بأن وقفته للثوبة ، ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته . فانا أقول : اهدنا إلى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين ، فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام ، فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم .

الوجه الخامس : كأن الإنسان يقول في الطريق : كثرة الأحباب يمحرونني إلى طريق ، والأعداء إلى طريق ثان ، والشيطان إلى طريق ثالث ، وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد ، وكذا القول في التعليل والتشويه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج ، والعقل ضعيف ، والعمر قصير ، والصناعة طويلة ، والتجربة خطيرة ، والقضاء عسير ، وقد تحيرت في الكل فاهدني إلى طريق أخرج منه إلى الجنة . والمستقيم : السوي الذي لا غلط فيه .

يحكي عن إبراهيم بن آدم أنه كان يسير إلى بيت الله ، فاذا أعرابي على ناقه له فقال : يا شيخ إلى أين ؟ فقال إبراهيم إلى بيت الله ، قال كأنك مجنون لا أرى لك سر كما ؛ ولا زادا ، والسفر طويل ، فقال إبراهيم : إن لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها ، قال : وما هي ؟ قال : إذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر ، وإذا نزل على نعمة ركبت مركب الشكر ، وإذا نزل في القضاء ركبت مركب الرضا ، وإذا دعيت النفس إلى شيء علمت أن ما بقي من العمر أقل مما مضى فقال الأعرابي : سر ياذن الله فانت الراكب وأنا الراجل .

الوجه السادس : قال بعضهم : الصراط المستقيم : الإسلام ، وقال بعضهم : القرآن ، وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » يدل من الصراط المستقيم ، وإذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ، ومن تقدمنا من الأمم

ما كان لهم القرآن والإسلام ، وإذا بطل ذلك ثبت أن المراد اهدنا صراطا يحقّق المستحقين للجنة ، وإذا قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان السبيل واحداً ليكون لفظ الصراط مذكراً لصراط جهنم فيكون الإنسان على مزيد خوف وخشية .

القول الثاني في تفسير اهدنا : أى ثبتنا على الهداية التى وهبنا منا ، ونظيره قوله تعالى (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) أى ثبتنا على الهداية فكّم من عالم وقت له شبة ضعيفة في خاطره فراغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم .

الفائدة الثانية : لقائل أن يقول : لم قال اهدنا ولم يقل اهدنى ؟ والجواب من وجهين : الأول أن الدعاء كلما كان أعم كان إلى الإجابة أقرب . كان بعض العلماء يقول لتلازمته : إذا قرأتم في خطبة السابق « ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين » إن نويتى في قولك « رضى الله عنك » لحسن ، وإذا فلا حرج ، ولكن إياك وأن تنسأ في قولك « وعن جماعة المسلمين » لأن قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل ، وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين من يستحق الإجابة ، وإذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يردّه في الباقي ، ولهذا السبب فإن السنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلّ أولاً على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانياً ؛ لأن الله تعالى يحب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا أجيب في طرفي دعائه امتنع أن يرد في وسطه .

الثاني : قال عليه الصلاة والسلام : ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها ، قالوا : يا رسول الله ومن لنا بتلك الآسنة ، قال يدعو بعضهم لبعض ؛ لأنك ما عصيت بلذاته وهو ما عصى بلسانك .

والثالث : كانه يقول : أيها العبد ، ألسنت قلت في أول السورة الحمد لله وما قلت أحمد الله فذكرت أولاً حمد جميع الخالدين فكذلك في وقت الدعاء أشركهم فقل اهدنا .

الرابع : كان العبد يقول : سمعت رسولك يقول : الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب ، فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ، ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت إياك نعبد ، ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت وإياك نستعين ، فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ، ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ، ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من السبل فقلت غير المنضوب عليهم ولا الضالين ، فلما لم أفارق الآتياء

والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة ، قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين - الآية) .

الفائدة الثالثة : اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم هو أقصر خط يصل بين نقطتين ، فالخاص أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة ، فكان العبد يقول : اهدنا الصراط المستقيم لوجوه : الأول : أنه أقرب الخطوط وأقصرها ، وأنا عاجز فلا يليق بضعفى إلا الطريق المستقيم . الثاني : أن المستقيم واحد وما عده معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشبه الطريق على ، أما المستقيم فلا يشابه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب إلى الأمان . الثالث : الطريق المستقيم يصل إلى المقصود ، والمعوج لا يوصل إليه . والرابع : المستقيم لا يتغير ، والمعوج يتغير ، فلهذه الأسباب سأل الصراط المستقيم ، والله أعلم .

الفصل الثامن

في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : في حد النعمة ، وقد اختلف فيها ، فمنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر ، وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر ، والحق أن هذا القيد غير معتبر ، لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظورا ، لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب ، فأى امتناع في اجتماعهما ؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر ، والذم بمعصية الله ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك .

معنى قوله
(صراط الذين
أنعمت عليهم)

ولنرجع إلى تفسير الحد المذكور فنقول : أما قولنا « المنفعة » فلأن الضرر المحضة لا تكون نعمة ، وقولنا « المفعولة على جهة الاحسان » لأنه لو كان نقما حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لانفع المفعول به لا يكون نعمة ، وذلك كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها .

إذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع : الفرع الأول : اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام : أحدها : نعمة تفره الله بإيجادها ، نجر أن خلق ورزق . وثانيها : نعمة وصلت من جهة غير الله في ظاهر الأمر ، وفي الحقيقة فهي أيضا إنسا وصلت من الله تعالى ، وذلك لأنه

تعالى هو الخالق لتلك النعمة ، والخالق لذلك المنعم ، والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم ، إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال (أن أشكر لي ولوالديك إلى المصير) فبدأ بنفسه تنبيها على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام الله ، وثالثها : نعم وصلت من الله إلينا بسبب طاعتنا ، وهى أيضا من الله تعالى ؛ لأنه لولا أن الله سبحانه وتعالى وقفنا للطاعات وأعانتا عليها وهادانا إليها وأزاح الأعداء عنا وإلا لما وصلنا إلى شيء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى .

الفرع الثاني : أن أول نعم الله على العبد هو أن خلقهم أحياء ، وبدل عليه العقل والنقل وأما العقل فهو أن الشيء لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ، ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة ، فإن الجماد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشيء ، ثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة ، وأما النقل فهو أنه تعالى قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ثم قال عقوبة (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) فبدأ بذكر الحياة ، وثم يذكر الأشياء التى ينتفع بها ، وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة .

الفرع الثالث : اختلفوا فى أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا ؟ قال بعض أصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة ، وقالت المعتزلة : لله على الكافر نعمة دينية ، ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمقول : أما القرآن فأيات . إحداهما : قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) وذلك لأنه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله تعالى (أنعمت عليهم) ولو كان كذلك لكان قوله (اهتدوا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) طلبا لصراط الكفار ، وذلك باطل ، ثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار ، فإن قالوا : إن قوله الصراط يدفع ذلك ، قلنا : إن قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل من قوله (الصراط المستقيم) فكان التقدير اهتدوا صراط الذين أنعمت عليهم ، وحيث يعود المحذور المذكور . والآية الثانية : قوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما على لهم خير لا ينقسم إنما على لهم ليزدادوا إثما) وأما المقول فهو أن نعم الدنيا فى مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة فى البحر ، ومثل هذا لا يكون نعمة ، بدليل أن من جعل السم فى الخلو لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لأجل أن ذلك النفع حقير فى مقابلة ذلك الضرر الكثير ، فكذا هنا .

وأما الذين قالوا ان الله على الكافر نهما كثيرة فقد احتجوا بآيات : إحداها : قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) فنبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة . وثانيها : قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ذكر ذلك فى معرض الامتنان وشرح النعم . وثالثها : قوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) . ورابعها : قوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقول إبليس (ولا تجد أكثرهم شاكرين) ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر ، ولم يلزم من عدم إقدامهم على الشكر محذور ؛ لأن الشكر لا يمكن إلا عند حصول النعمة .

الفائدة الثانية : قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ؛ لأننا ذكرنا أن تقدير الآية : اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم والله تعالى قديم فى آية أخرى أن الذين أنعم الله عليهم من هم فقال (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين - الآية) ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التى كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ، ولو كان أبو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به ، فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبى بكر رضى الله عنه .

الفائدة الثالثة : قوله (أنعمت عليهم) يتناول كل من كان لله عليه نعمة ، وهذه النعمة إما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين ، ولما بطل الأول ثبت أن المراد منه نعمة الدين ، فنقول : كل نعمة دينية سوى الإيمان فهى مشروطة بحصول الإيمان ، وأما النعمة التى هى الإيمان فيمكن حصولها غالبا عن سائر النعم الدينية ، وهذا يدل على أن المراد من قوله (أنعمت عليهم) هو نعمة الإيمان ، فرجع حاصل القول فى قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم أنه طلب لنعمة الإيمان ، وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : يتفرع عليه أحكام :-

الحكم الأول : أنه لما ثبت أن المراد من هذه النعمة نعمة الإيمان ، ولفظ الآية صريح فى أن الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ؛ ثبت أن خالق الإيمان والمعطى للإيمان هو الله تعالى ، وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ، ولأن الإيمان أعظم النعم ، فلو كان فاعله هو العبد لكان لإنعام العبد أشرف وأعلى من إنعام الله ، ولو كان كذلك لما حسن من الله أن يذكر إنعامه فى معرض التعظيم .

الحكم الثاني : يجب أن لا يبقى المؤمن غفلة في النار ، لأن قوله (انعمت عليهم) مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ، ولو لم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم .

الحكم الثالث : دلت الآية على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح في الدين ، لأنه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انما ؛ لأن أداء الواجب لا يكون انما ، وحيث سماه الله تعالى انما علمنا أنه غير واجب .

الحكم الرابع : لا يجوز أن يكون المراد بالانعام هو أن الله تعالى أقر المكلف عليه وأرشدته إليه وأزاح اعذاره وعقله عنه ؛ لأن كل ذلك حاصل في حق الكفار ، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع أن هذا الاقدار وإزاحة العلة عام في حق الكل علمنا أن المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وإزاحة الموانع عنه .

الفصل التاسع

في قوله تعالى غير المنضوب عليهم ولا الضالين ، وفيه فوائد

من قوله
غير المنضوب
عليهم - الخ

الفائدة الأولى : المشهور أن المنضوب عليهم هم اليهود ، لقوله تعالى (من أمته الله وغضب عليه) والضالين : هم النصارى لقوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل) وقيل : هذا ضعيف ؛ لأن منكراً الصانع والمشركون أغيث ديننا من اليهود والنصارى ، فكان الاحتراز عن دينهم أولى ، بل الأولى أن يجعل المنضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويجعل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل ، ويحتمل أن يقال : المنضوب عليهم هم الكفار ، والضالون هم المنافقون ، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة ، ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (ان الذين كفروا) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ومن الناس من يقول آمنا) فكذا هنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله (انعمت عليهم) ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (غير المنضوب عليهم) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ولا الضالين) .

الفائدة الثانية : لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين ، وإلا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذباً ، وذلك محال ، والمضنى إلى المحال محال .

الفائدة الثالثة : قوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل على أن أحدا من الملائكة والأنبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف قول الذين أنعم الله عليهم ، ولا على اعتقاد الذين أنعم الله عليهم ، لأنه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق ، لقوله تعالى (فإذا بعد الحق إلا الضلال) ولو كانوا ضالين لما جاز الاعتقاد بهم ، ولا الاستداء بطريقهم ، ولكانوا خارجين عن قوله (أنعمت عليهم) ولما كان ذلك باطلا علينا بهذه الآية عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام .

الفائدة الرابعة : الغضب : تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام ، واعلم أن هذا على الله تعالى محال ، لكن هنا قاعدة كلية ، وهي أن جميع الأعراض النفسانية — أعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة ، والمكر والخداع ، والتكبر ، والاستهزاء — لها أوائل ، ولها غايات ، ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب ، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يعمل على أوله الذي هو غليان دم القلب ، بل على غايته الذي هو إرادة الأضرار ، وأيضا ، الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس ، وله غرض وهو ترك الفعل ، فلفظ الحياء في حق الله يعمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس ، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب .

الفائدة الخامسة : قالت المنزلة : غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم وإلا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى ، وقال أمهاتنا : لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين ، وحينئذ تكون صفة الله مؤثرة في صفة العبد ، أما لو قلنا إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون صفة للعبد مؤثرة في صفة الله تعالى ، وذلك محال .

الفائدة السادسة : أول السورة مشتمل على الحمد لله والتناء عليه والمدح له ، وآخرها مشتمل على الذم للمرضين عن الإيمان به والاقرار بطاعته ، وذلك يدل على أن مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الإقبال على الله تعالى ، ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الأعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته .

الفائدة السابعة : دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، وإليهم الإشارة بقوله : أنعمت عليهم ، وأهل المعصية وإليهم الإشارة بقوله غير المغضوب عليهم ، وأهل الجهل في دين الله والكفر وإليهم الإشارة بقوله ولا الضالين .

فان قيل : لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة ؟ قلنا : لأن كل واحد يحترز عن الكفر أما قد لا يحترز عن الفسق فكان أم فهذا السبب قدم .

الفائدة الثامنة : في الآية سؤال ، وهو أن غضب الله إنما تولد عن علمه بصدور القبيح والجنابة عنه ، فهذا العلم إما أن يقال إنه قديم ، أو محدث ، فان كان هذا العلم قديماً فلم خلقه ولم أخرجه من العدم إلى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود إلا العذاب الدائم ، ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل إقداؤه على إيجاده وعلى تكوينه ؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثاً كان البارئ تعالى محلاً للحوادث ، ولأنه يلزم أن يفترق أحداث ذلك العلم إلى سبق علم آخر ، ويتسلسل ، وهو محال ، وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد .

الفائدة التاسعة : في الآية سؤال آخر ، وهو أن من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوباً عليه وأن يكون من الضالين ، فلما ذكر قوله أنعمت عليهم في الفائدة في أن ذكر عقبيه غير المغضوب عليهم ولا الضالين ؟ والجواب : الإيمان إنما يكمل بالرجاء والخوف ، كما قال عليه السلام : لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا اعتدلا ، ففعله صراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل ، وحينئذ يقوى الإيمان بركنيه وطرقيه ، وينتهي إلى حد الكمال .

الفائدة العاشرة : في الآية سؤال آخر ، ما الحكمة في أنه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم ، والمردودين فريقين : المغضوب عليهم ، والضالين ؟ والجواب أن الذين كلكت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، فهؤلاء هم المرادون بقوله أنعمت عليهم ، فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه) وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى (فاذا بعد الحق إلا الضلال) وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل ، والله أعلم .

القسم الثاني

الكلام في تفسير مجموع هذه السورة ، وفيه فصول

تفسير اجمال
لسورة الفاتحة

الفصل الأول

في الاسرار المغلقة المستعينة من هذه السورة

اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة ، وعالم الآخرة عالم الصفا ، فالآخرة بالنسبة إلى الدنيا كالأصل بالنسبة إلى الفرع ، وكالجسم بالنسبة إلى النفل ، فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من أصل ، والا كان كالسراب الباطل والخيال المائل ، وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال ، وإلا لكان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل ، فسلم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأجهاها ، ويكون ماسوا في طاعته وتحت أمره ونهيه ، كما قال (ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) وأيضاً فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأجهاها ، ويكون كل ماسوا في هذا العالم تحت طاعته وأمره ، فالمطاع الأول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسديات ، فذاك مطاع العالم الأعلى ، وهذا مطاع العالم الأسفل ولما ذكرنا أن عالم الجسديات كالظلال لعالم الروحانيات وكالأبروج أن يكون بين هذين المطاعين ملافة ومقارنة ومجانسة ، فالمطاع في عالم الأرواح هو المصدر ، والمطاع في عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى ، والمظهر هو الرسول البشرى ، وبهما يتم أمر السماعات في الآخرة وفي الدنيا .

أسرار مغلقة
من الفاتحة

وإذا عرفت هذا فنقول : كمال حال الرسول البشرى إنما يظهر في الدعوة إلى الله ، وهذه الدعوة إنما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى في غائمة سورة البقرة وهي قوله (والمؤمنون كل آمن بالله - الآية) ويندرج في أحكام الرسل قوله (لا تفرق بين أحد من رسله) فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ ، وهي معرفة الربوبية ، ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية

وهو مبنى على أمرين : أحدهما المبدأ ، والثاني : الكمال . فالمبدأ هو قوله تعالى (وقالوا سمعنا وأطعنا) لأن هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب إلى الله ، وأما الكمال فهو التوكل على الله والإنجاء بالكلية إليه وهو قوله (غفرانك ربنا) وهو قطع النظر عن الأعمال البشرية والطاعات الإنسانية والإنجاء بالكلية . إلى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ، ثم إذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك إلا الذهاب إلى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب إلى المعاد ، وهو المراد من قوله (وإليك المصير) ويظهر من هذا أن المراتب ثلاثة : المبدأ والوسط ، والمعاد ، أما المبدأ فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة : وهي معرفة الله ، والملائكة ، والكتب ، والرسول ، وأما الوسط فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمرين « سمعنا وأطعنا » نصيب عالم الأجساد ، « غفرانك ربنا » نصيب عالم الأرواح . وأما النهاية فهي إنما تتم بأمر واحد ، وهو قوله (وإليك المصير) فابتداء الأمر أربعة ، وفي الوسط صارتين ، وفي النهاية صار واحداً .

ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع : —
فأولها : قوله (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وعند النسيان هو الذكر كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً) وقوله (وأذكر ربك إذا نسيت) وقوله (تذكروا فإذا هم مبصرون) وقوله (وأذكروا اسم ربك) وهذا الذكر إنما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم .

وثانيها : قوله (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) ودفع الاصر — والاصر هو الثقل — بوجوب الحمد ، وذلك إنما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين .
وثالثها : قوله (ربنا ولا تحملنا مالا طاعة لنا به) وذلك إشارة إلى كمال رحمته ، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم .

ورابعها : قوله (وأخف عنا) لأنك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين ، وهو قوله مالك يوم الدين .

وخامسها : قوله تعالى (واغفر لنا) لأننا في الدنيا جسدناك واستغنى بك في كل المهمات ، وهو قوله إياك نعبد وإياك نستعين .

وسادسها : قوله (وارحمنا) لأننا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم .

وسايعها : قوله (أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام في عالم الروحانيات عند صعوده إلى المعراج ، فلما نزل من المعراج قاص أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة ، فنقرأها في صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر إلى المظهر ، فلهذا السبب قال عليه السلام : « الصلاة معراج المؤمن » .

الفصل الثاني

في مداخل الشيطان

مدخل للشيطان اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الأصل ثلاثة : الشهوة ، والغضب ، والهوى ، فالشهوة بجمية ، والغضب سبعة ، والهوى شيطانية : فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه ، والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه ، فقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء) المراد آثار الشهوة ، وقوله (والمنكر) المراد منه آثار الغضب ، وقوله (والبغى) المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالماً لنفسه ، وبالغضب يصير ظالماً لغيره ، والهوى يمتدى ظله إلى حضرة جلال الله تعالى ، ولهذا قال عليه السلام : الظلم ثلاثة : فظلم لا يغفر ، وظلم لا يترك وظلم عصى الله أن يترك ، فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله ، والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضاً ، والظلم الذي عصى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان نفسه ، فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ، ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ، ومنشأ الظلم الذي عصى الله أن يتركه هو الشهوة ، ثم لها نتائج : فالحرص والبخل نتيجة الشهوة ، والعجب والكبر نتيجة الغضب ، والكفر والبدعة نتيجة الهوى ، فإذا اجتمعت هذه الستة في بنى آدم تولد منها سابع - وهو الحسد - وهو نهاية الأخلاق الذميمة . كما أن الشيطان هو النهاية في الأشخاص المذمومة ، ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الإنسانية بالحسد ، وهو قوله (ومن شر حاسد إذا حسد) كما ختم مجامع الخبايا الشيطانية بالسوسة وهو قوله (يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس) فليس في بنى آدم أشر من الحسد كما أنه ليس في الشياطين أشر من الوسواس ، بل قيل : الحاسد أشر من إبليس ، لأن إبليس روى أنه أتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون

من هذا ؟ فقال إبليس : لو كنت إلها لما جهلتني ، فلما دخل قال فرعون : أنمرف في الأرض شرا مني ومنك ، قال نعم ، الحاسد ، وبالحسد وقعت في هذه المحنة .

إذا عرفت هذا فنقول : أصول الأخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة ، والأولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية ، وفيها الأسماء الثلاثة ، وهي في مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة ، فالأسماء الثلاثة الأصلية في مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية ، والآيات السبع (التي هي الفاتحة) في مقابلة الأخلاق السبعة ، ثم إن جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة ، وكذا جميع الأخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة ، فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الأخلاق الذميمة .

أما بيان أن الأسماء الثلاثة في مقابلة الأمهات الثلاثة فنقول : إن من عرف الله وعرف أنه لا إله إلا الله تباعد عنه الشيطان والهوى ؛ لأن الهوى إله سوى الله بعيد ، بدليل قوله تعالى (أفأريت من اتخذ إلهه هواه) وقال تعالى لموسى : يا موسى ، خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي إلا الهوى ، ومن عرف أنه رحمن لا يغضب ، لأن منشأ الغضب طلب الولاية ، والولاية للرحمن لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) ومن عرف أنه رحيم وجب أنه ينشبه به في كونه رحيمًا وإذا صار رحيمًا لم يظلم نفسه ، ولم يظلمها بالأفعال البهيمة .

وأما الأولاد السبعة فهي مقابلة الآيات السبع ، وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى ، وهي أنه تعالى ذكر أن تلك الأسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة ، وذكر معها اسمين آخرين : وهما الرب ، والممالك ؛ فالرب قريب من الرحيم ، لقوله (سلام قولاً من رب رحيم) والممالك قريب من الرحمن ، لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) فخلصت هذه الأسماء الثلاثة : الرب والمملك ، والإله ، فلهاذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها ، والتقدير كأنه قيل : إن أذاك الشيطان من قبل الشهوة فقل (أعوذ برب الناس) وإن أذاك من قبل الغضب فقل (ملك الناس) وإن أذاك من قبل الهوى فقل (إله الناس) .

ولنرجع إلى بيان معارضة تلك السبعة فنقول : من قال الحمد لله فقد شكر الله ، واكتفى بالحاصل ، فزالت شهوته ، ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد ، وبجمله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها ، ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غصبه ، ومن قال إياك نعبد وإياك نستعين زال كبره بالأول وعجبه بالثاني ، فاندفعت

عنه آفة الغضب يولد بها ، فإذا قال أهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى ، وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته ، وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ، ثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة .

الفصل الثالث

في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الإنسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد

اعلم أن قوله الحمد لله إشارة إلى إثبات الصانع المختار ، وتقريره : أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلفة الإنسان على ذلك ، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال : ربّ الذي يحيى ويميت ، وقال في موضع آخر : الذي خلقني فهو يهدين ، وقال موسى عليه السلام : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، وقال في موضع آخر : ربكم ورب آبائكم الأولين ، وقال تعالى في أول سورة البقرة (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق) فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الإنسان على وجود الصانع تعالى ، وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا .

جمع الفاتحة
للكل ما يحتاج
إليه

واعلم أن هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه انعام عظيم ، فهذه الحالة من حيث إنها تعرف العبد وجود الإله دليل ، ومن حيث أنها نفع عظيم وصل من الله إلى العبد انعام ، فلا جرم هو دليل من وجه ، وانعام من وجه ، والانعام متى وقع بقصد الفاعل إلى إيقاعه انعاما كان يستحق هو الحمد ، وحدث بدن الإنسان أيضا كذلك ، وذلك لأن تولد الاعضاء المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء . لا يمكن إلا إذا قصد الخالق إيجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبايع ، لحدث هذه الأعضاء المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته وإحسانه خلق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ، ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء ، فقوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع ، وعلى علمه ، وقدرته ، ورحمته ، وبكال حكيمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم ، فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني ، وأما قوله (رب العالمين) فهو يدل على أن ذلك الإله واحد ، وأن كل العالمين ملوكه وملوكه ،

وليس في العالم إله سواه ، ولا معبود غيره ، وأما قوله (الرحمن الرحيم) فيدل على أن الإله الواحد الذي لا إله سواه موصوف بكآل الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وأما قوله (مالك يوم الدين) فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ، ويظهر فيه الانتصاف للظلمة بين من الظالمين ، ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا ، إذا عرفت هذا ظهر أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع المختار ، وقوله (رب العالمين) يدل على وحدانيته ، وقوله (الرحمن الرحيم) يدل على رحمته في الدنيا والآخرة ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على كآل حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة . وإلى ههنا ما يحتاج إليه في معرفة الربوبية . أما قوله (إياك نعبد — إلى آخر السورة) فهو إشارة إلى الأمور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية ، وهي محصورة في نوعين : الأعمال التي يأتي بها العبد ، والآثار المنفردة على تلك الأعمال : أما الأعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان : أحدهما : إتيانه بالعبادة وإليه الإشارة بقوله (إياك نعبد) . والثاني : عليه بأن لا يمكنه الاتيان بها إلا بأعانة الله وإليه الإشارة بقوله (وإياك نستعين) وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر ، وأما الآثار المنفردة على تلك الأعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلى ، وإليه الإشارة بقوله (اهدنا الصراط المستقيم) ثم إن أهل العالم ثلاث طوائف : الطائفة الأولى : الكاملون المحقون المخلصون ، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ، ومعرفة الحسير لأجل العمل به ، وإليه الإشارة بقوله (أنعمت عليهم) . والطائفة الثانية : الذين أدخلوا بالأعمال الصالحة ، وهم السفة وإليه الإشارة بقوله (غير المغضوب عليهم) . والطائفة الثالثة : الذين أدخلوا بالاعتقادات الصحيحة ، وهم أهل البدع والكفر ، وإليه الإشارة بقوله (ولا الضالين) .

إذا عرفت هذا فنقول : استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين : (أحدهما) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال ، والثاني : أن تصل إليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم) إشارة إلى القسم الأول ، وقوله (صراط الذين أنعمت عليهم) إشارة إلى القسم الثاني ، ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة ، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بطائفة الذين أدخلوا بالأعمال الصحيحة ، وهم المغضوب عليهم ، أو بطائفة الذين أدخلوا بالعقائد الصحيحة ، وهم الضالون ، وهذا آخر السورة ، وعند الوقوف على ما لحصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المتعبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية .

الفصل الرابع

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فإذا قال العبد
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يقول الله تعالى ذكرني عبدي ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله
 حمدني عبدي ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي ، وإذا قال مالك يوم الدين يقول
 الله مجدني عبدي ؛ وفي رواية أخرى فوض إلي عبدي ، وإذا قال إياك نعبد يقول الله عبدي
 عبدي ، وإذا قال وإياك نستعين يقول الله تعالى توكل على عبدي ، وفي رواية أخرى فإذا قال
 إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي ، وإذا قال أهدنا الصراط المستقيم
 يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل .

نسمة الله
 الصلاة بين
 وبين عباده

فوائد هذا الحديث : —

الفائدة الأولى : قوله تعالى « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين » يدل على أن مدار
 الشرائع على رعاية مصالح الخلق ، كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها)
 وذلك لأن أهم المهمات المبدأ أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ، ثم بمعرفة العبودية ؛ لأنه إنما خلق
 لرعاية هذا العبد ، كما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وقال (إنا خلقنا الإنسان
 من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميما بصيرا) وقال (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم
 وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد
 عليه السلام وجعل النصف الأول منها في معرفة الربوبية ، والنصف الثاني منها في معرفة العبودية ،
 حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد .

الفائدة الثانية : الله تعالى سمي الفاتحة باسم الصلاة ، وهذا يدل على أحكام : الحكم الأول :
 أن عند عدم قراءة الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة ، وذلك يدل على أن قراءة الفاتحة ركن من
 أركان الصلاة ، كما يقوله أصحابنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى : أحدها : أنه عليه الصلاة
 والسلام واطب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) ولقوله عليه
 الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتموني أصلي » . وثانيها : أن الخلفاء الراشدين واطبوا على
 قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسلي وستة الخلفاء
 الراشدين من بعدي » وثالثها : أن جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون إلا بقراءة الفاتحة
 فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى

وفصله جهنم) ورايها : قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » خامسها : قوله تعالى (فاقروا ما ينسر من القرآن) وقوله (فاقروا) أمر ، وظاهره الوجوب ، فكانت قراءة ما ينسر من القرآن واجبة ، وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الأمر ، وسادسها أن قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير إليها ، لقوله عليه السلام « دع ما يريك إلى ما لا يريك وسابها : أن الرسول عليه السلام وأطب على قراءتها فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وثامنها : أنه لا نزاع بين المسلمين أن قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها ، إذا ثبت هذا فنقول : التكليف كان مترجها على العبد بإقامة الصلاة ، والأصل في الثابت البقاء حكمتنا بالخروج عن هذه العهدة عند الإتيان بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة ، وقد دللنا على أن هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص ، فنعد إقامة الصلاة المشتعلة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة ، وتاسعها : أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب ، لقوله تعالى (وأنم الصلاة لذكرى) وهذه السورة مع كونها مختصرة ، جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة . وعاشرها : أن هذا الخبر الذي رويناه يدل على أن عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة .

الفائدة الثالثة : أنه قال : « إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى و ذكرني عبدي » وفيه أحكام : أحدها : أنه تعالى قال (فاذكروني أذكركم) فهنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملاخير من ملائته . وثانيها : أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية ، لأنه وقع الابتداء به ، وما يدل على كماله أنه تعالى أمر بالذكر فقال (اذكروني أذكركم) ثم قال (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) ثم قال (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر . وثالثها : أن قوله « ذكرني عبدي » يدل على أن قولنا « الله » اسم علم لذاته المخصوصة ، إذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كلياً ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المميّنة مذكورة بهذا اللفظ ، فظاهر أن لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان ،

ثبت أن قوله « ذكرني عبي » يدل على أن قولنا الله اسم علم ، أما قوله « وإذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدني عبي » فهذا يدل على أن مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه أن أول كلام ذكر في أول خلق العالم هو الحمد ، بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا ، بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) والعقل أيضا يدل عليه ؛ لأن الفكر في ذات الله غير ممكن ، لقوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » ولأن الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصوره ، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن ، فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا ، الفكر لا يمكن إلا في أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله وإحسانه أكثر ، فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر أكثر ، فلذا قال : الحمد لله رب العالمين ، وعند هذا يقول : حمدني عبي ، فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله وإحسانه في ترتيب العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وعلى أن لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له ، وأن غرق في بحر الإيمان به والافتقار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه ، فما أجل هذه الحالة .

وأما قوله « وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمى عبي » فلنائل أن يقول : انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمى عبي ، وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمى عبي فما الفرق ؟ وجوابه أن قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكمال في ذاته ، وبكونه مكلا لغيره ، ثم قال بعده : رب العالمين ، وهذا يدل على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك ، فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والتظير والمثل وال ضد والتد في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم إليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس إلا هذا المقام ، فلذا السبب قال الله تعالى ههنا : عظمى عبي .

وأما قوله « وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبي » أي : زهني وقديني هما لا يبغي — فتقريره أنا نرى في دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين ، وكون الأقيواء مستولين على الضعفاء ، ونرى العالم الزاهد الكامل في أحقيق العيش ، ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والنبهة ، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين ، فلو لم يحصل الماد واليتم والحشر حتى يتصف الله فيه للظلمين من الظالمين ويوصل إلى أهل الطاعة الثواب ، وإلى أهل الكفر العقاب ، لكان هذه الاحمال والامهال طلبا من الله على

المعاد ، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين أندفع وهم الظلم ، فلهذا السبب قال الله تعالى (ليجزى الذين أسأوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وهذا هو المراد من قوله تعالى : يمدني عبي ، الذي زهني عن الظلم وعن شيمه .

وأما قوله « وإذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبي » فهو إشارة الى سر مسألة الجبر والقدر ، فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ، ثم جاء بحث الجبر والقدر : وهو أنه مستقل بالإتيان بذلك العمل أو غير مستقل به ، والحق أنه غير مستقل به ، وذلك لان قدرة العبد إما أن تكون سالحة للفعل والترك ، وأما أن لا تكون كذلك : فان كان الحق هو الأول امتنع أن تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد البحث فيه ، وإن لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة ، وهو المراد من قوله واياك نستعين ، وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا أى : لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة ، وهب لنا من لدنك رحمة ، وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الأعمال الصالحة والعقائد الحقّة ، فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة ، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله (اياك نعبد واياك نستعين) وإذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى : هذا بيني وبين عبي ، أما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة ، وأما الذي من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الأثر عنه ، وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه .

وأما قوله « وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبي ولعبي ما سأله » وتقريره أنا نرى أهل العالم مختلفين في النفي والإثبات في جميع المسائل الالهية ، وفي جميع مسائل النبوات ، وفي جميع مسائل المعاد ، والشبهات غالبية ، والظلمات مستولية ، ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير . وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والأفكار والبحث الكثير والتأمل الشديد ؛ فلولا هداية الله تعالى وإعانتته وأنه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال (ولكن الله حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وإلا لامتنع وصول أحد الى الحق ، فقوله (اهدنا الصراط المستقيم) إشارة الى هذه الحالة ، ويدل عليه أيضا أن المبطل لا يرضى بالباطل ، وإنما يطلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح ، فلو كان الأمر باختياره لوجب أن لا يقع أحد في الخطأ ؛ ولما رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات .

علينا أن الوصول إلى الحق ليس إلا بهداية الله تعالى ، وما يقوى ذلك أن كل الملائكة والأنبياء أطبقوا على ذلك ، أما الملائكة فقالوا (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) وقال آدم عليه السلام (وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وقال إبراهيم عليه السلام (إني لم يهتدي ربي لا كون من القوم الضالين) وقال يوسف عليه السلام (توفى مسلما وألحقني بالصالحين) وقال موسى عليه السلام (رب اشرح لي صدري - الآية) وقال محمد عليه السلام (ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والذي تركناه أكثر مما ذكرناه .

القائدة الرابعة : من فوائد هذا الخبر أن آيات الفاتحة سبع ، والأعمال المحسوسة أيضا في الصلاة سبعة ، وهي : القيام ، والركوع ، والاتصاب ، والسجود الأول ، والاتصاب فيه ، والسجود الثاني ، والقعدة ، فصار عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الأعمال ، فصارت هذه الأعمال كالشخص ، والفاتحة لها كالروح ، والكمال إنما يحصل عند اتصال الروح بالجسد ، فقلوه (بسم الله الرحمن الرحيم) بإزاء القيام ، ألا ترى أن الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقائما مرتفعا ، وأيضا فالتسمية لبداية الأمور ، قال عليه الصلاة والسلام «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أئبر» وقال تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) وأيضا القيام لبداية الأعمال ، لحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه ، وقوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) بإزاء الركوع ، وذلك لأن العبد في مقام التمجيد ناظر إلى الحق وإلى الخلق ؛ لأن التمجيد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه ، والعبد في هذا المقام ناظر إلى المنعم وإلى النعمة ، فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق ، والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا ، الحمد يدل على النعم الكثيرة ، والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره ، فينجى ظهره للركوع وقوله (الرحمن الرحيم) مناسب للاتصاب لأن العبد لما تضرع إلى الله في الركوع فيليق برحمته أن يرده إلى الاتصاب ، ولذلك قال عليه السلام (إذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله إليه بالرحمة) وقوله (مالك يوم الدين) مناسب للسجدة الأولى ؛ لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء ، وذلك يوجب الخوف الشديد ، فيليق به الاتيان ببناءية الخضوع والخشوع ، وهو السجدة ؛ وقوله (اياك نعبد واياك نستعين) مناسب للقعدة بين السجدين ، لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت ، وقوله واياك نستعين استعانة بالله في أن يوفقه للسجدة الثانية . وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو سؤال لاهم الأشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع . وأما قوله (صراط الذين أنعمت عليهم -

إلى آخره) فهو مناسب للقعدة ، وذلك لأن العبد لما أتى ببناءية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام ، وهو أن أمره بالعود بين يديه ، وذلك انعام عظيم من الله على العبد ، فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت عليهم ، وأيضا أن محمدا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه إلى قاب قوسين قال عند ذلك : التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، والصلاة معراج المؤمن ، فلما وصل المؤمن في معراجه إلى غاية الاكرام — وهي أن جلس بين يدي الله — وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام ، فهو أيضا يقرأ التحيات ، ويصير هذا كالتنبيه على أن هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية) .

واعلم أن آيات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الأعمال السبعة ، وهذه الأعمال السبعة صارت كالروح للتراتب السبعة المذكورة في خلقه الانسان ، وهي قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلاطة من طين) إلى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين) وعند هذا ينكشف أن مراتب الأجساد كثيرة ، ومرتبات الأرواح كثيرة ، وروح الأرواح ونور الانوار هو الله تعالى ، كما قال سبحانه وتعالى (وأن إلى ربك المنتهى) .

الفصل الخامس

في أن الصلاة معراج العارفين

الصلاة
معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان : أحدهما من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، والآخر من الأقصى إلى أعلى ملكوت الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بالظاهر ، وأما ما يتعلق بعالم الأرواح فله معراجان : أحدهما : من عالم الشهادة إلى عالم الغيب . والثاني : من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب ، وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين ، فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى (فكان قاب قوسين أو أدنى) وقوله (أو أدنى) إشارة إلى فئته في نفسه ، أما الانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة ، لذلك تشاهد هذه الأشياء ببيصرك ، فاتقال الروح من عالم الاجساد إلى عالم الأرواح هو السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وأما عالم الأرواح فعمل لا نهاية له ، وذلك لأن آخر مراتب الأرواح هو الأرواح البشرية ، ثم تترقى في مدارج السكالات

ومساعد السعادات حتى تصل إلى الأرواح المتعلقة بسما الدنيا ثم تصير أعلى وهي أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل إلى الأرواح الذين هم سكان درجات الكرسي ، وهي أيضا متفاوتة في الاستعلاء ، ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار إليهم بقوله تعالى (وترى الملائكة حائفين من حول العرش) ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار إليهم بقوله تعالى (ويعمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وفي عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها هنا ثم تترقى فتنتهى إلى الأرواح المقدسة عن التعلقات بالأجسام ، وهم الذين طعاهم ذكر الله ، وشرابهم عجة الله ، وأنهم بالثناء على الله ، ولذتهم في خدمة الله ، وإليهم الإشارة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وبقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ، ومراتب متباعدة ، والمقول البشرية فاصرة عن الاحاطة بأحوالها ، والوقوف على شرح صفاتها ، ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلًا كما قال تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) إلى أن ينتهى الأمر إلى نور الانوار ، ومسبب الاسباب ، ومبدأ الكل ، وينبوع الرحمة ، ومبدأ الخير ، وهو الله تعالى ، ثبت أن عالم الأرواح هو عالم الغيب ، وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « أن الله سبعين حجبا من النور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك البصر » وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف إلا بنور النبوة .

فقد ظهر بما ذكرنا أن المراج على قسمين : أولها : المراج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، والثاني : المراج من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب ، وهذه كلمات برهانية بيقينة حقيقية .

إذا عرفت هذا فنرجع إلى المقصود فنقول : إن محمدا عليه السلام لما وصل إلى المراج وأراد أن يرجع قال : يارب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود إلى وطنه احتاج إلى محمولات يتخف بها أصحابه وأحبابه ، فقليل له : أن تحفة أمك الصلاة ، وذلك لأنها جامعة بين المراج الجسماني ، وبين المراج الروحاني : أما الجسماني فبالأفعال ، وأما الروحاني فبالأذكار ، فإذا أردت أيها المبدأ الشروع في هذا المراج فطهر أولا ، لأن المقام مقام القدس ، فليكن ثوبك طاهرا ، وبدنك طاهرا لأنك بالوادي المقدس طوى ، وأيضا فمذك لك وشيطان ، فانظر أيهما تصاحب : ودين ودنيا ، فانظر أيهما تصاحب : ومثل وهوى ، فانظر أيهما تصاحب : وخير وشر ، وصدق وكذب ، وحق وباطل ، وحلم وعطش ، وقناعة وحرص ، وهكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية ، فانظر أنك تصاحب أى الطرفين وتوافق أى الجانبين

فإنه إذا استحسنت المرافقة تفننت المفارقة ، ألا ترى أن الصديق اختار محبة محمد عليه السلام فلهزمه في الدنيا ، وفي القبر ، وفي القيامة ، وفي الجنة وأن كلبا حبب أصحاب الكهف فلهزمهم في الدنيا ، وفي الآخرة ، ولهذا السراق تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) ثم إذا تطهرت فأرفع يديك ، وذلك الرفع إشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فأقطع نظرك عنهما بالكلية ، ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك إلى الله ، ثم قل : الله أكبر ، والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات ، وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات ، بل هو أكبر من أن يقاس إليه شيء أو يقال أنه أكبر ، ثم قل : سبحانك اللهم وبحمدك ، وفي هذا المقام تجلي لك نور سبحات الجلال ، ثم ترقبت من التوسيع إلى التحميد ثم قل : تبارك اسمك ، وفي هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد ، لأن قوله تبارك إشارة إلى الدوام المزه عن الانقضاء والاعدام ، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الأزل في العدم ، ومطالعة حقيقة الأبد في البقاء ، ثم قل : وتعالى جدك ، وهو إشارة إلى أنه أعلم وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونفوت كماله محصورة في القدر المذكور ، ثم قل : ولا إله غيرك ، وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال لا له لنزيه ، فهو الكامل الذي لا كامل إلا هو ، والمقدس الذي لا مقص إلا هو ، وفي الحقيقة لا هو إلا هو ولا إله إلا هو ، والمقل هننا ينقطع ، والسان يستقل ، والفهم يتبدل ، والخيال يتحير ، والمقل يصير كالأمن ، ثم عد إلى نفسك وحالك وقل : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، قهولك « سبحانك اللهم وبحمدك » معراج الملائكة المقربين ، وهو المذكور في قوله (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهو أيضا معراج محمد عليه السلام ، لأن معراجه مقتنع بقوله « سبحانك اللهم وبحمدك » وأما قولك « وجهت وجهي » فهو معراج إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقولك « أن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله » فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام ، فإذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ، ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، لتدفع ضرر العجب من نفسك .

واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ، ففي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة ، وهو باب المعركة ، والباب الثاني هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم ، والباب الثالث باب الشكر ، وهو قولك الحمد لله رب العالمين ، والباب الرابع باب الرجاء ، وهو قولك الرحمن الرحيم ، والباب الخامس باب الخوف ، وهو قولك مالك يوم الدين ، والباب السادس باب

الخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية ، وهو قولك إياك نعبد وإياك نستعين
والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) وقال (ادعني استجب
لكم) وهو هنا قولك امدنا الصراط المستقيم ، والباب الثامن باب الاقتداء بالأرواح الطيبة
الطاهرة والاعتداء بأنوارهم ، وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا
الضالين ، وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة ، ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب
الجنة ، وهو المراد من قوله تعالى (جنات عدن مفتحة لهم الأبواب) جنات المعارف
الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية ، فهذا هو الإشارة إلى ما حصل في الصلاة
من المعارج الروحاني .

وأما المعراج الجسدي فالمرتبة الأولى أن تقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف ، وهو قوله تعالى (إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض) بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) ثم اقرأ سبحانهك اللهم ، وبعده وجهت وجهي ، وبعده الفاتحة ، وبعدها ما ينسر لك من القرآن ، واجتهد في أن تنظر من الله إلى عبادك حتى تستقرها وإياك أن تنظر من عبادك إلى الله ، فإني إن فعلت ذلك صرت من الهالكين ، وهذا سر قوله إياك نعوذ وإياك نستعين .

واعلم أن النفس الآن جارية بحرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت ، فاجعلها محنية بالركوع فقل : سمع الله لمن حده ، ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى ، فان هذا الدين متين فأوغل فيه بروق ، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله ، فان الميت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى فاذا عادت إلى استقامتها فامحدر إلى الأرض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو ، وقل : سبحان ربى الأعلى ، فاذا أتيت بالسجدة الثانية قد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة : الركوع الواحد ، والسجودان ، وبها تتجو من العقبات الثلاث المهلكة ، فالركوع تتجو عن عقبة الشهوات ، وبالسجود الأول تتجو عن عقبة الغضب الذى هو رئيس المؤذيات ، وبالسجود الثانى تتجو عن عقبة الهوى الذى هو الداعى إلى كل المهلكات والمضلات ، فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات قد وصلت إلى الدرجات العاليات ، وملكت الباقيات الصالحات ، وانتهيت إلى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات ، فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، فالتحيات المباركات باللسان ، والصلوات بالآركان ، والطيبات بالجلان وقرة الامان ، ثم فى هذا المقام يصعد نور روحك ويزل نور روح محمد صلى الله

عليه وسلم فيتلاق الروح والروح والراحة والريحان ، فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محبة وتحية ، قل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، فند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، وكأنه قيل لك فبذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها ؟ وبأى طريق وصلت إليها ؟ قل بقولى : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ، فقيل لك أن محمداً هو الذى هناك إليه ، فأى شئ هديتك له ؟ قل : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، فقيل لك : إن إبراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل إليك مثل هذا الرسول فقال (ربنا وابحث فيهم رسولا منهم) فاجزاؤك له ؟ قل : كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ، فيقال لك : فكل هذه الخيرات من محمد أو من إبراهيم أو من الله ؟ قل : بل من الحميد المجيد إنك حميد مجيد .

ثم أن العبد إذا ذكر الله بهذه الآثنية والمدائح ذكره الله تعالى في محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل : إذا ذكرني عبدي في ملاذ ذكرته في ملاخير من ملك ، فإذا سمع الملائكة ذلك إشتاقوا إلى هذا العبد فقال الله : إن ملائكة السموات إشتاقوا إلى زيارتك وأحبوا القرب منك ، وقد جاؤك فأبداً بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين ، فيقول العبد عن يمينه وعن شماله : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون : سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقي الدار .

الفصل السادس

في الكبرياء والعظمة

أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان : أما المكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له ، الكبرياء والعظمة والخلاء الذى لا غاية له ، وأما الزمان فهو الإمتداد المتوهم الخارج من قمر ظلمات عالم الأزل إلى ظلمات عالم الأبد ، كأنه نهر خرج من قمر جبل الأزل وامتد حتى دخل في قمر جبل الأبد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ، ولا لاستقراره منزل ، فالأول والآخر صفة الزمان ، والظاهر والباطن صفة المكان ، وكما هذه الأربعة الرحمن الرحيم ، فالخلق سبحانه وسع المكان ظاهراً وباطناً ، ووسع الزمان أولاً وآخراً ، وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزهاً عن المكان والزمان .

إذا عرفت هذا فنقول : الحق سبحانه وتعالى له عرش ، وكرسی ، فمقد المكان بالكرسى فقال (وسع كرسيه السموات والأرض) وعقد الزمان بالعرش فقال (وكان عرشه على الماء) لأن جرى الزمان يشبه جرى الماء ، فلا مكان وراء الكرسي ، ولا زمان وراء العرش ، فالملو صفة الكرسي وهو قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) والمظلة صفة العرش وهو قوله (قل حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) وكال الملو والمظلة لله كما قال (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) .

واعلم أن الملو والمظلة درجتان من درجات الكمال ، إلا أن درجة المظلة أكمل وأقوى من درجة الملو ، وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى : الكبرياء رداً ، والمظلة ازارى ، ولا شك أن الرداء أعظم من الازار ، وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال ، وهي تقدسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات ، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الإلهية ، فلذلك المعنى قال عليه الصلاة والسلام : أظنوا يابذا الجلال والاكرام ، وقال (وبيق وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقال (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) إذا عرفت هذا الاصل فاعلم أن المصلى إذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم (يريدون وجهه) ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الأدناس والأهناس ، ولهذا التطهير مراتب : المرتبة الاولى : التطهير من دنس الذنوب بالتوبة ، كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) ومن كان في مقام الوجد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ، ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات إلى أعماله ، ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات إلى حسناته ، ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ماسوى الله ، وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية ، كما قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) فإذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم (يريدون وجهه) فقم قائماً واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تتدبى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ، ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ، ثم ضم إليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء ، ثم ترق منها إلى سماء الدنيا على عظمتها واتساعها ، ثم لا تزال ترقى من سماء إلى سماء حتى تصل إلى مدورة المنتهى والرُفرف والوَح

والقلم والجنة والنار والكرسى والعرش العظيم ، ثم انتقل من عالم الأجسام إلى عالم الأرواح واستحضر في عقلك جميع الأرواح الأرضية السفلية البشرية وغير البشرية ، واستحضر جميع الأرواح المتمثلة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه الصلاة والسلام من ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام « ما في السموات موضع شبر إلا وفيه ملك قائم أو قاعد » واستحضر جميع الملائكة الخافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسى ثم انتقل منها إلى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى (وما يعلم جنود ربك إلا هو) فإذا استحضرت جميع هذه الأقسام من الروحانيات والجسمانيات قل : الله أكبر ، وزبد بقولك « الله » الذات التي حصل بإيجادها وجود هذه الأشياء وحصل لها كالاتها في صفاتها وأفعالها ، وتريد بقولك أكبر أنه منزّه عن مشابهاها ومشاكلها ، بل هو منزّه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبتها إليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر .

والوجه الثاني : في تفسير هذا التكبير : أنه عليه الصلاة والسلام قال : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ، فنقول : الله أكبر من أن لا يرى ومن أن لا يسمع كلامي .

والوجه الثالث : أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل إليه عقول الخلق وأوهامهم وأنهم هم ، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : التوحيد أن لا تتوهمه .

الوجه الرابع : أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته ، فطاعتهم قاصرة عن خدمته ، وثناؤهم قاصر عن كبريائه ، وعلومهم قاصرة عن كنهه صديقه .

واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الأجسام والأرواح فأياك أن تحذلك نفسك بأنك بلغت مبادئ ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ القور والمتنهي ونعم ما قال الشاعر : -

أساميا لم تزده معرفة وإنما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثأته على الله : لا يتالك غوص الفكر ، ولا ينثني إليك نظر ناظر ، ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك ، وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فأجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل : سبحانه اللهم وبمحمدك ، ثم قل : وجهت وجهي ، ثم انتقل منها إلى عالم الأمر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنياء والآخرة ، وتطلع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والأديان

السافرة والمذاهب الماضية ، وأسرار الكتب الإلهية والسرائع النبوية ، وتصل إلى الشريعة ، ومنها إلى الطريقة ، ومنها إلى الحقيقة ، وتطالع درجات الأنبياء والمرسلين ، ودركات الملعونين والمردودين والضالين ، فإذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا إذ باسمه قامت السموات والأرضون وإذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة إذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال (وآخر دعوانى أن الحمد لله رب العالمين) وإذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجلال ، وهو الرحمة والفضل والاحسان ، وإذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الأحوال والأهوال ، وإذا قلت إياك نعبد فأبصر به عالم الشريعة ، وإذا قلت وإياك نستعين فأبصر به الطريقة ، وإذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة ، وإذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وإذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الآفاق ، وإذا قلت ولا الضالين فأبصر به دركات أهل الكفر والشقاق والحزى والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها .

ثم إذا انكشفت لك هذه الأحوال العالية والمراتب السامية فلا تظن أنك بلغت الغور والغاية ، بل عد إلى الإقرار بالحق بالكبرياء ، ولنفسك بالذلة والمسكنة ، وقل : الله أكبر ، ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة ، قل : سبحان ربى العظيم ، وإن أردت أن تعرف ذوة من صفة العظمة فاعرف أنا بينا أن العظمة صفة العرش ، ولا يبلغ مخلوق بمقله كنه عظمة العرش وإن بقى إلى آخر أيام العالم ، ثم اعرف أن عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنه عظمة الله ؟ ثم هنا سر عجيب وهو أنه ما جاء سبحان ربى الأعظم وإنما جاء سبحان ربى العظيم ، وما جاء سبحان ربى العالى وإنما جاء سبحان ربى الأعلى ، ولهذا تفاوتت أسرار بحجية لا يجوز ذكرها ، فإذا ركعت وقلت سبحان ربى العظيم فعد إلى القيام ثانيا ، وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل : سمع الله لمن حمده ، فانك إذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام « لا يزال الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه المسلم » .

قال قيل : ما السبب في أنه لم يحصل في هذا المقام التكبير ؟

قلنا : لأن التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف ، وهذا المقام مقام الشفاعة ، وهما متباينان .

ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير وانحدر به إلى صفة العلو وقل سبحان ربى

الأعلى ، وذلك لأن السجود أكثر تواضعا من الركوع ، لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة - وهو الأعلى - والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة ، روى أن الله تعالى ملكا تحت العرش اسمه -زقيل أوحى الله إليه : أيها الملك ، طر فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي العرش إلى الثاني ، فأوحى الله إليه لو طرت إلى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش ، فقال الملك عند ذلك : سبحان ربى الأعلى .

فان قيل : فما الحكمة في السجدين ؟ قلنا : فيه وجوه : الأول : أن السجدة الأولى للأزل ، والثانية للأبد ، والارتفاع فيما بينهما إشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الأزل والأبد ، وذلك لأنك تعرف بأزليته أنه هو الأول لا أول قبله فتسجد له ، وتعرف بأبديته أنه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا . الثاني : قيل : أعلم بالسجدة الأولى فناء الدنيا في الآخرة ، وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال الله . الثالث : السجدة الأولى فناء الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بأبقاء الله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) . الرابع : السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله ، والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الأرواح لله تعالى ، كما قال (ألا له الخلق والأمر) . والخامس : السجدة الأولى بحمد الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته ، والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل إليه من أداء حقوق جلاله وكبريائه .

واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ، ويفهمون من العلو علو الجبهة ، ويفهمون من الكبر طول المدة ، وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام ، فهو عظيم لا بالجثة ، عال لا بالجبهة ، كبير لا بالمدة ، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد ، فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزوع عن الجسمية ، وكيف يكون عاليا بالجبهة وهو منزوع عن الجبهة ؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة إلى ساعة فهي محدثة فحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة ؟ فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان ، وسابق على الزمان لا بالزمان ، فكبير يؤه كبريائه عظمة ، وعظمته عظمة علو ، وعلوه علو جلال ، فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ، ويناسب الخيالات ، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون ، وأعظم مما يصفه الواصفون ، وأعلى مما يمجده المجددون ، فإذا صور لك حسك مثالا : فقل الله أكبر ، وإذا عين خيالك صورة نقل : سبحانك الله وبحمدك ، وإذا زلق رجل طلبك في مهواة التعميل نقل : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، وإذا جال روحك في ميادين الدرة والجلال ثم ترقى إلى الصفات

الملى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح الملوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقرين وتزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فأقرأ عند كل هذه الاحوال (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) .

الفصل السابع

في لطائف قوله الحمد لله ، وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

طائفة الحمد لله أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت : النكتة الاولى : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن إبراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال : يارب ، ما جزاء من حمدك فقال : الحمد لله ؟ فقال تعالى : الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمة ، قال أهل التحقيق : لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ، ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال (وآخر دعوانى أن الحمد لله رب العالمين) . وروى عن على عليه السلام ، أنه قال : خلق الله العقل من نور مكنون عززون من سابق عليه ، لجعل العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياء عينه ، والحكمة لسانه ، والخير سمعه ، والرافة قلبه ، والرحمة همه ، والهدى بطنه ، ثم قيل له تكلم ، فقال : الحمد لله الذى ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل ، الذى ذل كل شئ لعزته فقال الرب : وعزى وجلالى ما خلقت خلقا أعز على منك ، وأيضا نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال : الحمد لله ، فكان أول كلامه ذلك ، إذا عرفت هذا فنقول : أول مراتب المخلوقات هو العقل ، وآخر مراتبها آدم ، وقد نقلنا أول كلام العقل هو قوله : الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله : الحمد ، ثبت أن أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة ، وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة ، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال (الحمد لله رب العالمين) وأيضا ثبت أن أول كلمات الله قوله : الحمد لله ، وآخر أنبياء الله محمد رسول الله ، وبين الاول والاخر مناسبة ، فلا جرم جعل قوله (الحمد لله) أول آية من كتاب محمد رسول الله ، ولما كان كذلك وضع لمحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان : أحمد ومحمد ؛ وعند هذا قال عليه السلام : أنا فى السماء أحمد ، وفى الأرض محمد ، فأهل السماء ، فى تحميد الله ، ورسول الله أحمدم والله تعالى فى تحميد أهل الأرض كما قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) ورسول الله محمدم .

والنكتة الثانية : أن الحمد لا يحصل إلا عند الفوز بالنعمة والرحمة ، فإما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الأفعال والأحكام ، فلذا السبب قال : سبقت رحمتي غضبي .

النكتة الثالثة : أن الرسول اسمه أحد ، ومعناه أنه أحد الحامدين أى : أكثرهم حمدا ، فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لما بينا أن كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة ، وإذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر منها في حق جميع العالمين . فلذا السبب قال (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) .

النكتة الرابعة : أن المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما الرحمن الرحيم ، وهما يفيدان المبالغة ، والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما محمد وأحمد ، لأننا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة ، فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم . وجاء في بعض الروايات أن من أسماء الرسول : الحمد ، والحامد ، والمحمود ، فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة ؛ إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى قال (نبيء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) فقوله نبيء إشارة إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مذكور قبل العباد ، والياء في قوله عبادى ضمير عائد إلى الله تعالى والياء في قوله أنى عائد إليه ، وقوله أنا عائد إليه ، وقوله الغفور الرحيم ، صفتان لله فهى خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم ، فالعبد يمشى يوم القيامة وقدماه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة ، وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ، ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى (ورحمى وسعت كل شئ) فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة ؟

وأما فوائد الأسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فأشياء : النكتة الأولى : أن سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء ، منها خمسة من صفات الربوبية ، وهى : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، والمالك ؛ وخمسة أشياء من صفات العبد وهى : العبودية ، والاستعانة ، وطلب الهداية ، وطلب الاستقامة ، وطلب النعمة كما قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة ، فكانه قيل : إياك نعبد لأنك أنت الله ، وإياك نستعين لأنك أنت الرب ، أهدنا الصراط المستقيم لأنك أنت الرحمن ، وارزقنا الاستقامة لأنك أنت الرحيم ، وأفض علينا سجال نعمك وكرمك لأنك مالك يوم الدين .

النسكة الثانية : الانسان مركب من خمسة أشياء : بدنه ، ونفسه الشيطانية ، ونفسه الشهوانية ، ونفسه الغضبية ، وجوهره الملكي العقلي ، فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله الروح الملكية العقليّة الفلكية القدسية تخضع وأطاع كما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وتجلى النفس الشيطانية بالبر والإحسان — وهو اسم الرب — فترك العصيان وافتاد لطاعة الديان ، وتجلى للنفس الغضبية السبعة باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر والعلف كما قال (الملك يومئذ الحق للرحمن) فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو أنه أطلق المباحات والعلقيات كما قال (أحل لكم الطيبات) فلان وترك العصيان ، وتجلى للأجساد والأبدان بقهر قوله (مالك يوم الدين) فان البدن غلبت كثيف . فلا بد من قهر شديد ، وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة ، فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انفلتت أبواب النيران ، وانفتحت أبواب الجنان . ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت الأبدان وقالت (اياك نعبد) وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت (واياك نستعين) على ترك الذات والاعراض عن الشهوات ، وأطاعت النفوس الغضبية فقالت (اهدنا) وأرشدنا وعلى دينك فتبتنا ، وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والهدى عن الانحراف فقالت (اهدنا الصراط المستقيم) وتواضعت الأرواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يرسلها بالأرواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت (صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين) .

النسكة الثالثة : قال عليه السلام في الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وأقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، فشهادة أن لا إله إلا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله ، وأقام الصلاة من تجلى اسم الرب ؛ لأن الرب مشفق من الترية والبدن يربى إيمانه بمدد الصلاة ، وإيتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن ، لأن الرحمن مبالغ في الرحمة ، وإيتاء الزكاة لأجل الرحمة على الفقراء ، ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم ؛ لأن الصائم إذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيه ما يحتاجون اليه ، وأيضا إذا جاع حصل له نظام عن الالتئاذ بالمحسوسات فتند الموت يسهل عليه مفارقتها ، ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين ؛ لأن عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الأهل والولد ، وذلك يشبه سفر يوم القيامة ، وأيضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجمل فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة ، كثيرة جدا .

النكتة الرابعة : أنواع القبة خمسة : بيت المقدس ، والكعبة ، والبيت المعمور ، والعرش وحضرة جلال الله : فوزع هذه الاسماء الخمسة على الأنواع الخمسة من القبة .

النكتة الخامسة : الحواس خمس : أدب البصر بقوله (فاعتبروا يا أولي الابصار) والسمع بقوله (الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه) والذوق بقوله (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا) والشم بقوله (انى لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون) واللسن بقوله (والذين هم لفروجهم حافظون) فاستمن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة .

النكتة السادسة : اعلم أن الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار ، والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة لعبد فتصعد منها اسرار إلى مصاعد تلك الانوار ، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته : فالاول هو النزول ، والثاني هو الصعود ، والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله (مالك يوم الدين) وبين قوله (إياك نعبد) وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما في طلب الدنيا وهو قسيمان : اما دفع الضرر ، أو جلب النفع ، وإما في طلب الآخرة ، وهو أيضا قسيمان : دفع الضرر وهو الحرب من النار ؛ وطلب الخير وهو طلب الجنة ، فالجميع أربعة ، والقسم الخامس - وهو الاشراف - طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة ، فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله ، وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة ، وان طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا ، وان طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة ، وإن طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الآخرة .

النكتة السابعة : يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور - وهو قوله سبحانه الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله والله أكبر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم - أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي (سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا) وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور ، وأما قولنا لا إله إلا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله (ألم ، الله لا إله إلا هو) وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالتصريح في موضعين مضافا إلى الذكر تارة وإلى الرضوان

أخرى فقال (ولذكر الله أكبر) وقال (ورضوان من الله أكبر) وأما قولنا لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا، لأنه من كنوز الجنة، والكفر يكون غفيا ولا يكون ظاهرا، فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة، فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحانه الله، وقولنا رب مبدأ لقولنا الحمد لله، وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا إله إلا الله، فان قولنا لا إله إلا الله إنما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة، وذلك هو الرحمن، وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله أكبر ومعناه أنه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء، وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على أن يعملوا شيئا على خلاف إرادته، والله أعلم.

الفصل الثامن

في السبب المفتحي لاشتغال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة

وفيه وجوه (الأول) : لا شك أنه تعالى يتجلى لعقول الخلق، إلا أن لذلك التجلي ثلاث مراتب : فانه في أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته، وفي وسط الامر يتجلى بصفاته، وفي آخر الامر يتجلى بذاته، قيل إنه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته، قال (ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام) وقال (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات) ثم يتجلى لأوليائه بصفاته، قال (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته (قل الله ثم ذرهم في غوضهم يلعبون) إذا عرفنا هذا فنقول : اسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلي ذاته، لأنه أظهر الاسماء في اللفظ، وأبعدها معنى عن العقول، فهو ظاهر باطن، يعسر انكاره، ولا تدرك أسرارها، قال الحسين بن منصور الحلاج : —

اسم مع الخلق قد تأهوا به ولما
ليحلوا منه معنى من معانيه
واقه ما وصلوا منه إلى سبب
حتى يكون الذي أبداه مبديه

وقال أيضا : —

يا سر سر يطق حتى
يخفى على وهم كل حى
فظاهرا باطنا يتجلى
لكل شى. بكل شى

السبب اشتغال
البسمة على
الاسماء الثلاثة

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته المالية ، ولذلك قال (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی) وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافضاله وآياته ولهذا السبب قال (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) .

الفصل التاسع

في سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخلق خمسة : أولاً الخلق وثانيها التربة في مصالح الدنيا ، وثالثها التربة في تعريف المبدأ ، ورابعها التربة في تعريف المبدأ ، وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد إلى دار المعاد ، فاسم الله منبع الخلق والإيجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربة بوجوه الفضل والاحسان ، واسم الرحمن يدل على التربة في معرفة المبدأ ، واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عمالاً ينبغي ويقدم على ما ينبغي ، واسم الملك يدل على أنه ينقلهم من دار الدنيا إلى دار الجزاء ، ثم عند وصول العبد إلى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة إلى الحضور فقال (إياك نعبد) كأنه يقول : أنك إذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت إلى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله ، فحينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل الغائبة ، ثم قل : إياك نعبد وإياك نستعين ، كأنه قال : إياك نعبد لأنك الله الخالق ، وإياك نستعين لأنك الرب الرازق ، وإياك نعبد لأنك الرحمن ، وإياك نستعين لأنك الرحيم ، وإياك نعبد لأنك الملك ، وإياك نستعين لأنك المالك .

سبب اشتغال
الفاتحة على
الاسماء الخمسة

واعلم أن قوله مالك يوم الدين دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا إلى دار الآخرة ، ومن دار الشرور إلى دار السورور ، فقال : لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد ، وذلك هو العبادة ، فلا جرم قال : إياك نعبد ، ثم قال العبد : الذي اكتسبته بقوى وقدرتي قليل لا يكفي في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ، ما معني قليل ، فأعطني من خزان رحمتك ما يكفي في ذلك اليوم الطويل فقال : وإياك نستعين ، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال : هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق إلا أن أطلب الطريق بمن هو بارشاد السالكين حقيق فقال : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرة ودليل فقال : صراط الذين أنعمت عليهم ، والذين أنعم الله

عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون ، فالأنبياء هم الأدلاء ، والصديقون هم البدرة ،
والشهداء والصالحون هم الرفقاء ، ثم قال : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وذلك لأن الحجب
عن الله قسمان : الحجب النارية - وهي عالم الدنيا - ثم الحجب النورية - وهي عالم الأرواح -
فأغصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين ، وهو أن لا يبق مشغول السر لا بالحجب النارية
ولا بالحجب النورية .

الفصل العاشر

في هذه السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله ، واسمان مضافان إلى غير الله : أما الكلمتان
المضافتان إلى اسم الله فهما قوله : بسم الله ، وقوله : الحمد لله بقوله بسم الله لبداية الأمور ، وقوله
الحمد لله لخواتيم الأمور ، فبسم الله ذكر ، والحمد لله شكر ، فلما قال بسم الله استحق الرحمة ، ولما
قال الحمد لله استحق رحمة أخرى ، فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن ، وبقوله الحمد لله
استحق الرحمة من اسم الرحيم ، فلهذا المعنى قيل : يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وأما قوله رب
العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)
وصفة الرحمن لوسط حالهم ، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله (لَمَنَ الْمَلِكُ الْيَوْمَ قَالُوا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)
والله أعلم بالصواب ، وهو الهادي إلى الرشاد :

تم تفسير سورة الفاتحة بحمد الله وعونه



الفسير الكبير
للسام
الفخر الساري

للمغ البشائي

الطبعة الثالثة

دار احياء التراث العربي
بيروت

سورة
البقرةمدينة إلا آية ٢٨١ قزلت بمنى حجة الوداع
وآياتها مائتان وست وثمانونبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الم

(الم) فيه مستلزمات : المسألة الأولى :-

للسير الم
حروف المعنى.

اعلم أن الألفاظ التي يتجهى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ، لأن الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من « ضرب » ثبت أنها أسماء ولأنها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتكثير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة ، فكانت لامحالة أسماء . فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة ، والحسنة بمشرا أمثاله لا أقول الم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف » الحديث ، والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا : سواء حرفا مجازا لكونه اسما للحرف ، وإطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

معاني تسمية
حروفها

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة ، وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كاساميتها وهى حروف مفردة والاسامى ترتق عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا فى الاسم على المسمى ، ليجعلوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فانهم استعاروا الهمة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنا .

حكمها مالم
تلبها العوامل

(الثانى) : حكمها مالم تلبها العوامل أن تكون ساكنة الأجزاء كاسماء الأعداد فيقال ألف لام ميم ، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا ولبتها العوامل أدر كها الاعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت إلى ألف ، وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية مسماه فحسب ، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فاذا أريد إعادة جوهر المعنى وجب إخلاء اللفظ عن الحركات .

(الثالث): هذه الأسماء معربة وإنما سكنت سكون ساثر الأسماء حيث لا يسما إعراب لفقد كونها معربة موجه ، والدليل على أن سكنها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحذف بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموع فيها بين الساكنين .

(المسألة الثانية) للناس في قوله تعالى (الم) وما يجرى مجراه من الفوائخ قولان : أحدهما : ساء الم أن هذا علم مستور وسر محبوب استأثر الله تبارك وتعالى به . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : لله في كل كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور ، وقال علي رضي الله عنه : إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهي . وقال بعض المارفين : العلم بمنزلة البحر فأجرى منه واد ثم أجرى من الوادي نهر . ثم أجرى من النهر جدول ، ثم أجرى من الجدول ساقية ، فلما أجرى إلى الجدول ذلك الوادي لفرقة وأفسده ، ولو سال البحر إلى الوادي لأفسده ، وهو المراد من قوله تعالى (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) فيحور العلم عند الله تعالى ، فأعطى الرسل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء ، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صفارا على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقي إلى أهلهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ما روي في الخبر « للعلماء سر ، وللخلفاء سر . وللأنبياء سر ، وللأئمة سر ، وللولاة سر ، فلو اطلع الجبال على سر العلماء لأبادوم ، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لتأبذوم ، ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوم ، ولو اطلع الأنبياء على سر الملأئكة لاتهموم ، ولو اطلع الملأئكة على سر الله تعالى لطاخوا حازرين ، وبأدوا باثرين . والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية ، كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش ، فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر . وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى أبو غليان عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن ادراكها ، وقال الحسين بن الفضل : هو من المشابه .

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق ، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول .

صحح المتكلمين
بالآيات

أما الآيات فاربعة عشر (أحدها) قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) أمرهم بالتدبر في القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله : (وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين) فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منندرا به ، وأيضا قوله (بلسان عربي مبين) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا

كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله (لعله الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الاحاطة بمعناه (وخامسها) قوله (تينايا لكل شيء) وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (وسادسها) قوله (هدى للناس ، هدى للثقتين) وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله (حكمة بالغة) وقوله (وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم (وثامنها) قوله (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) (وتاسعها) قوله (أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وكيف سيكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى (هذا بلاغ للناس ولينذروا به) فكيف يكون بلاغا ، وكيف يقع الالذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية (وليدكر أولوا الالباب) وإنما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادي عشر) قوله : (قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) فكيف يكون برهان ونورا مبينا مع أنه غير معلوم ؟ (الثاني عشر) قوله (فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشق ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا) فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهتدى للى هى أقوم) فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم ؟ (الرابع عشر) قوله تعالى (آمن الرسول - الى قوله سمعنا وأطعنا) والطاعة لا يمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما

وأما الاخبار : فقوله عليه السلام « إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضرلوا كتاب الله وسبق » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن على رضى الله عنه أنه عليه السلام قال : عليكم بكتاب الله فيه بأ ما قبلكم وخير ما بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن اتبع الهدى فى غيره أضله الله ، وهو جل الله المتين ، والذكر الحكيم والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيف به الأهواء ، ولا تشيع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به فليج ، ومن دعا إليه هدى الى صراط مستقيم .

الاحتياج
بالأخبار

أما المقول فن وجوه (أحدها) : أنه لو ورد شيء لاسيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العرب باللغة الأجنبية ، ولما لم يجر ذاك فكذا هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الافهام ، فلم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها ، وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها) أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به ، فهذا مجموع كلام المتكلمين ، واحتج مخالفوهم بالآية ، والخبر ، والمقول .

الاحتياج
بالمقول

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وانه غير معلوم ، لقوله تعالى (وما ينلم تأويله إلا الله) والوقف ههنا واجب لوجه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لو كان معطوفا على قوله (الا الله) لبقى (يقولون آتينا به) منقطعا عنه وانه غير جائز لأنه وحده لا يفيد ، لا يقال انه حال ،

احتياج مخالفين
المتكلمين
بآيات

لأننا نقول حينئذ يرجع إلى كل ما تقدم ، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلاً آمناً به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانها) أن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه ، فانهم لما عرفوه بالذلة لم يكن الإيمان به إلا كالإيمان بالحكم ، فلا يكون في الإيمان به مزيد مدح (وثالثها) : أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذماً ، لكن قد جملة الله تعالى ذماً حيث قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

احتجاجهم
بالنحو

وأما الخبر فقد روي في أول هذه المسئلة خبراً يدل على قولنا ، وروى أنه عليه السلام قال « أن من العلم كثرة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله ، فإذا فطقوا به أنكروه أهل الغرة بالله » ولأن القول بأن هذه الفوائح غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقاً ، لقوله عليه السلام « أصحابي كانوا يحوم بأهم اقتديتم اقتديتم »

احتجاجهم
بالمعقول

وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها فسيان . منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجلة بمقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم ؛ فإن الصلاة تراضع محض وتضرع للحاق ، والزكاة سعى في دفع حاجة الفقير ، والصوم سعى في كسر الشهوة . ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه : كالأفعال المجمع فأننا لانعرف بمقولنا وجه الحكمة فيرى الجرات السعى بين الصفات المروءة ، والرمل ، والاضطباع ، ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذلك يحسن الأمر منه بالنوع الثاني ، لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الاقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بقله من وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الاقياد ونهاية التسليم ، لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لحض الاقياد والتسليم ، فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أيضاً أن يكون الأمر كذلك في الأقوال ؟ وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه ، وتارة بما لا نقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الاقياد والتسليم من المأمور للأمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن التكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتاً إليه أبداً ، ومتفكراً فيه أبداً ، ولباب التكليف إشغال السرد ذكر الله تعالى والتفكير في كلامه ، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبداً مصلحة عظيمة له ، فيتعبده بذلك تمهيداً لهذه المصلحة ، فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب

مل المراد من
فوائح معلوم

(القول الثاني) قول من زعم أن المراد من هذه الفوائح معلوم ، ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوهاً (الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الحنبل وسيبويه قال الففال : وقد سمى العرب بهذه الحروف أشياء ، فسموا بلام والله حارثة بن لام الطائي ، وكقولهم للنحاس : صاد ، وللقدعين ، والسحاب غين ، وقالوا : جبل قاف ، وسموا الحوت نونا ، (الثاني) أنها أسماء الله تعالى ، روى عن علي عليه السلام أنه كان يقول « يا كهيص ، يا حم عسق » (الثالث) أنها أبعاض

أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير : قوله (الر ، حم ، ن) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البراقى ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبي والسدى وقادة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضى الله عنهما في (الم) : الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلى ، أبدي ، واللام إشارة إلى أنه لطيف ، والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان ، وقال في (كهيعص) إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافيا ، والهاء يدل على كونه هاديا ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم ، والياء على أنه يحير ، والعين على العزيز والعدل . والفرق بين هذين الوجهين أنه في الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفي الثاني ليس كذلك ، (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس في (الم) أنا الله أعلم ، وفي (المص) أنا الله أفصل ، وفي (الر) أنا الله أرى ، وهذا رواية أبي صالح وسعيد بن جبير عنه . (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الأعمال ، فالألف آلاؤه ، واللام لطفه ، والميم مجده . قاله محمد بن كعب القرظي . وقال الربيع ابن أنس : ما منها حرف إلا في ذكر آلائه ونعماته . (الثامن) : بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أى أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، (التاسع) : كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال ، فالألف معناه ألف الله محمدا فبعثه نبيا ، واللام أى لاهمه الملاحدون ، والميم أى ميم الكافرون غيظوا وكتبوا بظهور الحق . وقال بعض الصوفية : الألف معناه أنا ، واللام معناه لى ، والميم معناه منى ، (العاشر) : ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين - إن الله تعالى إنما ذكرها احتجاجا على الكفار ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن ، أو بعشر سور ، أو بسورة واحدة فعمزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف ، وأنهم قادرون عليها ، وعارفون بقوانين الفصاحة ، فكان يجب أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، فلما عمزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر ، (الحادى عشر) : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إنما ذكرها لأن في التقدير كأنه تعالى قال : اسمعوا مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ، (الثاني عشر) : قول ابن روق وقطرب : إن الكفار لما قالوا (لا تسمعوا لهذا القرآن والغرابة لعلكم تغلبون) وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاستماعهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن : فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالتعجبين : اسمعوا إلى ما يمجى به محمد عليه السلام ، فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم ، (الثالث عشر) : قول أبي العالية إن كل حرف منها في مدة أقوام ، وآجال

آخرين ، قال ابن عباس رضي الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو سورة البقرة (ألم ذلك الكتاب) ، ثم أتى أخوه حي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن ألم وقالوا نشدك الله الذي لا إله إلا هو أحق أنها أتتك من السماء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم كذلك نزلت ، فقال حي إن كنت صادقا أتني لأعلم أجل هذه الأمة من السنين ، ثم قال كيف تدخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على أن منتهى أجل أمته إحدى وسبعون سنة ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حي : فهل غير هذا ؟ قال نعم (المص) ، فقال حي : هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ، قال : نعم (الر) ، فقال حي : هذا أكثر من الأول والثانية ، نحن نشهد إن كنت صادقا ما ملكت أمتك إلا مائتين وإحدى وثلاثين سنة ، فهل غير هذا ؟ قال : نعم (المر) ، قال حي : نحن نشهد أن من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بأى أقوالكم تأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فاشهد على أن أنبياءنا قد أجبرونا عن ملك هذه الأمة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فان كان محمد صادقا فيما يقول إلى لأراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود ، وقالوا اشتبه علينا أمرك كله ، فلا ندرى بأقليل تأخذ أم بالكثير ؟ فذلك قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب) . (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاما فمن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد . (الخامس عشر) : روى ابن الجوزي عن ابن عباس أن هذه الحروف ثلث أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) : قال الأنخس : إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مباني كتبه المنزل بالأسنة المختلفة ، ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العلى ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحده ثم إنه تعالى أقصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل ، كما تقول قرأت الحمد ، وتريد السورة بالكلية ، فكانه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ (السابع عشر) أن التكلم بهذه الحروف ، وإن كان معنادا لكل أحد ، إلا أن كونه مسبة بهذه الأسماء لا يعرف إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة ، فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخبارا عن النبي ؛ فلما السبب قدم الله تعالى ذكرهما ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزي : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف ، فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) : قال القاضي المسارودي : المراد من « ألم » أنه ألم بك ذلك الكتاب . أي نزل عليكم ، والالام الزيارة ، وإنما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الوائر (العشرون) الألف إشارة إلى ما لا بد منه من الاستفادة في أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن

الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) واللام إشارة إلى الانحناء الحاصل عند المجاهدات ، وهو رعاية الطريقة ، قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) والميم إشارة إلى أن يصير العبد في مقام المحبة ، كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك إنما يكون بالفتاء في الله تعالى بالكيفية ، وهو مقام الحقيقة ، قال تعالى (قل الله ثم ذم في خوضهم يلعبون) (الحادى والعشرون) : الألف من أقصى الحلق ، وهو أول مخارج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخارج ، والميم من الشفة ، وهو آخر المخارج ، فهذه إشارة إلى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى ، على ما قال (فقرؤا إلى الله)

كون نواحي
السور أسماء

والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور ، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما ألا فلاه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العرب بلغة الزنج ، وأما ثانيا فلاه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك يناق كونه غير معلوم . وأما القسم الثاني فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جملة أسماء الألقاب ، أو أسماء المعاني ، والثاني باطل ؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون ، فيمتنع حملها عليها ؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوها مختلفة ، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكره أولى من دلالتها على الباقي فاما أن يعمل على الكل ، وهو معتذر بالاجماع ؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة ، وليس فيهم من حملها على الكل ، أو لا يحمل على شيء منها ، وهو الباقي ، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب

جملة أسماء
الألقاب والمعاني

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله « لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العرب بلغة الزنج » قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبإياه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة ، والسجبل والاستبرق فارسيان ، قوله « وصف القرآن أجمع بأنه هدى ويان » قلنا : لانزعاف في اشتغال القرآن على الجملة والمتشابهات ، فإذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبإينا فكذا همتا ، سلبنا أنها مفهومة ، لكن قولك « انها إما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعاني » إنما يصح لو ثبت كونها موضوعة لإفادة أمر ما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف في الابتداء حتى يتمجوا عند سماعها فيسكتوا ، فحينئذ يهجم القرآن على أسياعهم ، سلبنا أنها موضوعة لأمر ما ، فلم لا يجوز أن يقال : إنها من أسماء المعاني ؟ قوله « انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة » قلنا لانزعاف في أنها وحدها غير موضوعة لشيء ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معيناً ؟ وبإياه من وجوه :

(أحدها) : أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : إن هذا القرآن إنما تركب من هذه الحروف التي أنتم قادرون عليها ، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الإتيان بمثلة ، (وثانيها) : أن حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس ، (وثالثها) : أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فاقه تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء ، (ورابعها) : أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على أسمائه تعالى .

سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه : (أحدها) : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في (الم) و (حم) فالاشتباه حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم إزالة الاشتباه

فان قيل : يشكل هذا جماعة كثيرين يسمون بمحمد ، فان الاشتراك فيه لا ينافي العلوية . قلنا : قولنا (الم) لا يفيد معنى البتة ، فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التمييز وإزالة الاشتباه فإذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما ، بخلاف التسمية بمحمد ، فان في التسمية به مقاصدا أخرى سوى التمييز ، وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ، ولكونه دالا على صفته من صفات الشرف ، لجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التمييز ، بخلاف قولنا (الم) فانه فائدة فيه سوى التمييز ، فإذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا عبثا ، (وثانيها) : لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر ؛ لأن هذه الأسماء ليست على قوانين اسماء العرب ، والأمور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيها لا يتعلق باغوائهم أو رهبة ، ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف فيه ، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء السور ، (وثالثها) : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ما تجاوزوا ما سموه بجموع اثنين نحو معد بكر ب ويعلبك ، ولم يسم أحد منهم بجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة ، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وأنه غير جائز ، (ورابعها) : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتهاار هذه السور بها لا بسائر الأسماء ، لكنها إنما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران ، (وخامسها) : هذه الألفاظ داخلة في السورة وجزء منها ، وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة ، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة ، فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقديم والتأخر معا ، وهو محال ، فان قيل : مجموع قولنا «صاد» اسم للحرف الأول منه ، فإذا جاز أن يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب ؟ قلنا : الفرق ظاهر ؛ لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والاسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم إلا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث أنه مفرد كونه متفعلا ومن حيث أنه اسم كونه متاخرا ،

وذلك محال ، (وسادسها) : لو كان كذلك لوجب أن لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ، ومعلوم أنه غير حاصل

الجواب : بقوله المشكاة والسجيل لينتأ من لغة العرب « قلنا : عنه جوابان : أحدهما : أن كل ذلك عربي ، لكنه موافق لسائر اللغات ، وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين : الثاني : أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولا في بلاد العرب ، فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها ، فتكلموا بتلك الأسماء ، فصارت تلك الألفاظ عربية أيضا .

قوله « وجد أن المجلد في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا » قلنا : كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل ، أو في الكتاب ، أو في السنة بيانه ، وحيث يخرج عن كونه غير مفيد ، إنما البيان فيها لا يمكن معرفة مراد الله منه .

وقوله « لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ إسكاتهم عن الشغب ؟ » قلنا : لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهديانات لمثل هذا الغرض ، وهو بالاجماع باطل .

وأما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا أن قولنا « الم » غير موضوع في لغة العرب لافتادة تلك المعاني ، فلا يجوز استعمالها فيه ، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، ولانها متعارضة ، فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ؛ ولأننا لو فتحنا هذا الباب لافتتحت أبواب تأويلات الباطنية وسائر الهديانات ، وذلك بما لا سيل إليه

أما الجواب عن المعارضة الأولى : فهو أن لا يبعد أن يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد — ثم يبر كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى — حكمة خفية وعن الثاني : أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام ، لجواز أن لا يبلغ في الشهرة إلى حد الآثار

وعن الثالث : أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جمعت اسما واحدا على طريقة « حصر موت » فأما غير مركبة بل صورة ثر أسماء الاعداد فذاك جائز ؛ فإن سيويه نص على جواز التسمية بالجملة ، والبيت من الشعر ، والتسمية بطلاقة من أسماء حروف المعجم وعن الرابع : أنه لا يبعد أن يصير القلب أكثر شهرة من الاسم الأصلي فكذلك هنا وعن الخامس : أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ، ولفظ الاسم كذلك ، فيكون الاسم اسما لنفسه ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء اسما له

وعن السادس : أن وضع الاسم إنما يكون بحسب الحكمة ، ولا يبعد أن تقتضى الحكمة

وضع الاسم لبعض السور دون البعض . على أن القول الحق : أنه تعالى يفعل ما يشاء ، فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة

واعلم أن بعد هذا المذهب الذى نصرناه بالأقوال التى حكيناها قول قطرب : من أن المشركون قال بعضهم لبعض : « لا تسموا لهذا القرآن والغوا فيه » فكان إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئا ، والإنسان حريص على ما منع . فكانوا يصفون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه ؛ رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ، ويوضح ذلك المشكل . فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه . والذى يؤكد هذا المذهب أمران (أحدهما) أن هذه الحروف ما جاءت إلا في أوائل السور ، وذلك يوم أن الفرض ما ذكرنا (وإثاني) أن العلماء قالوا : إن الحكمة في إزوال المتشابهات هي أن الملل لما علم اشتغال القرآن على التشابهات فانه بتأمل القرآن ويعتد في التفكير فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر مذهبه ، فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات ، فإذا جاز إزوال المتشابهات التى تروم الضلالات لمثل هذا الفرض فلأن يجوز إزوال هذه الحروف التى لا تروم شيئا من الخطأ والضلال لمثل هذا الفرض كان أولى . أفسى ما في الباب أن يقال : لو جاز ذلك فليجز أن يتكلم بالزنجية مع العربى ، وأن يتكلم بالهذيان لهذا الفرض ، وأيضا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيان ، لكننا نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية مع العربى — وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة — فإن ذلك يكون جائزا ؟ وتحقيقه أن التكلام فعل من الانفصال ، والداعى إليه قد يكون هو الأعادة ، وقد يكون غيرها ، قوله « انه يكون هذيانا » قلنا : إن عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الأمر كذلك ، وإن عنيت به الألفاظ الخالية عن الأعادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخر من المصلحة سوى هذا الوجه ؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبياناً فذلك لا يتناقض ما قلناه ؛ لأنه إذا كان الفرض ما ذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم

يقول بانها
أسماء السور

(فروع على القول بأنها أسماء السور) : الأول : هذه الأسماء على ضربين : أحدهما : يتأق في الأعراب ، وهو إما أن يكون اسما مفردا « كصاد » وقاف ، ونون ، أو أسماء عدة مجموعا على زنة مفرد كتم ، وطس ، ويس ؛ فانها موازنة لقابيل وهابيل ، وأما طسم فهو وإن كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كقدر ابجد ، وهو من باب مالا ينصرف ، لا اجتماع سيبين فيها وهما العلية والتأنيث . والثاني : ما لا يتأق في الأعراب ، نحو كيمص ، والمر ، إذا عرفت هذا فنقول : أما المفردة ففيها قراءتان : أحدهما : قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح ، وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمع نحو : اذكر ، وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز

ذَلِكَ الْكِتَابُ

سبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به ، وحكى السيرافي أن بعضهم قرأ « يس » بفتح النون ؛ وأن يكون الفتح جراً ، وذلك بأن يقرأها مجرورة باضمار الباء القسمية ، فقد جاء عنهم : « الله لأفعلن » غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير هروقة ، ويتأكد هذا بما رويناه عن بعضهم « أن الله تعالى أقسم بهذه الحروف » ، وثانيتها : قراءة بعضهم صاد بالكسر . وسببه التحريك لالتقاء الساكنين . أما القسم الثاني - وهو ما لا يتأتى الأعراب فيه - فهو يجب أن يكون محكياً ، ومعناه أن جاء بالقول بعد نقله على استيقاظ صورته الأولى كقولك : « دعني من تمران » الثاني : أن الله تعالى أورد في هذه الفوائج نصف أسامي حروف المعجم : أربعة عشر سواء ، وهي : الألف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون في تسع وعشرين سورة

الثالث : هذه الفوائج جاءت مختلفة الأعداد ، فوردت « ص ق ن » على حرف ، ود ط ه وطس ويس وحم ، على حرفين ، و « الم والروطم » على ثلاثة أحرف ، والمص والمر على أربعة أحرف ، و « كهيمص وحم عشق » على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذلك هنا

الرابع : هل لهذه الفوائج محل من الأعراب أم لا ؟ فنقول : إن جعلناها أسماء السور فتم ، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعلى الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من حصص القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله ، كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعبودة

قوله تعالى (ذَلِكَ الْكِتَابُ) وفيه مسائل

الإشارات، ذلك الكتاب،

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : المشار إليه هنا حاضر ، و « ذلك » اسم مبهم يشار به إلى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لأنهم أن المشار إليه حاضر ، وبيانه من وجوه أحدها : ما قاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعرضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة ، وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك وإثبات النبوة وإثبات المعاد ، فقوله (ذَلِكَ) إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآناً ، قال الله تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له) وقال حاكياً عن الجن (إنا سمعنا قرآناً عجبا) وقوله (إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى) وهم ما سمعوا إلا البعض ، وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت ، وثانها : أنه تعالى وعد رسوله عند مبثته أن ينزل عليه كتاباً لا يحويه الماسي ، وهو عليه السلام أخبر أنه بذلك وروى الأمة ذلك عنه ،

ويؤيده قوله (إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا) وهذا في سورة المزمل ، وهي إنما نزلت في ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بنى اسرائيل ، لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على بنى اسرائيل ، وقد كانت بنو اسرائيل أخيرهم موسى وعيسى عليهما السلام أن الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى (ذلك الكتاب) أى الكتاب الذى أخبر الانبياء المة يمدون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله (وإنه فى أم الكتاب لدينا) وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ، فغير ممنوع أن يقول تعالى (ذلك الكتاب) ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ . وخامسها : أنه وقعت الإشارة بذلك الى «الم» بعد ما سبق التكلم به وانقضى ، والمنقضى فى حكم المتناعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع فى حد البعد ، كما تقول لصاحبك — وقد أعطيت شيئا — احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة تعمسراطلاع القوة البشرية عليها بأسرها — والقرآن وإن كان حاضرا نظرا إلى صورته لكنه غائب نظرا إلى أسرارها وحقائقه — فجاز أن يشار إليه كما يشار إلى البعد الغائب

(المقام الثانى) : سلينا أن المشار إليه حاضر ، لكن لا نعلم أن لفظة « ذلك » لا يشار بها إلى البعيد ، بيانه أن ذلك ، وهذا حرفا لإشارة ، وأصلهما « ذا » ؛ لانه حرف للإشارة ، قال تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) ومعنى « ذاه » تنبيه ، فإذا قرب الشيء أشير إليه فقيل : هذا ، أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت إليه فانه حاضر لك بحيث تراه ، وقد تدخل الكاف على « ذا » للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل « ذلك » فكأن المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار إليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظة ذلك لا تفيد البعد فى أصل الوضع ، بل اختص فى العرف بالإشارة إلى البعيد للقرينة التى ذكرناها ، فصارت كالدابة ، فانها مختصة فى العرف بالفرس ، وإن كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الأرض ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنا نعلمه هنا على مقتضى الوضع الثانوى ، لا على مقتضى الوضع العرفى ، وحينئذ لا يفيد البعد ؛ ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى (واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق — إلى قوله — وكل من الاختيار) ثم قال (هذا ذكر) وقال (وعندما قصرات الطرف أنزأ هذا ما توعدون ليرم الحساب) وقال (وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد) وقال (فأخذه الله نكال الآخرة والاولى إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى) وقال (ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون) ثم قال (إن فى هذا بلغا لقوم عاديين) وقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى أى هكذا يحيى الله الموتى ، وقال (وما تلك يمينك يا موسى) أى ما هذه التى يمينك والله أعلم .

(المسئلة الثانية) : لقاتل أن يقول : لم ذكر اسم الإشارة والمشار إليه مؤنث ، وهو السورة ،

ذلك ، بهادربها
قريبه والبعيد

الجواب : لا نعلم أن المشار اليه مؤنث ؛ لأن المؤنث إما المسمى أو الاسم ، والاول باطل ، لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الاسم فهو (الم) وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر — وهو السورة — وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو (الم) ، لا الذي هو مؤنث وهو السورة

مدلول لفظ
كتاب ،

(المسئلة الثالثة) : اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس ، واتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أنزلناه إليك) والكتاب جاء في القرآن على وجوه : أحدها : الفرض (كتب عليكم القصاص) (كتب عليكم الصيام) (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وثانيها : الحجة والبرهان (فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين) أى برهانكم . وثالثها : الأجل (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) أى أجل . ورابعها : بمعنى مكتبة السيد عبده (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والحصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته ، وبمعنى الكتبية لاجتماعها ، فسمى الكتاب كتابا لأنه كالكتبية على عساكر الشبهات ، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم ، أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكليف على الخلق .

اشتقاق لفظ
قرآن ،

وثانيها : القرآن (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن) (إما جعلناه قرآنا عربيا) (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) . (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وللفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس أن القرآن والقراءة واحد ، كالخسران والخسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) أى تلاوته ، أى اذا تلوناه عليك فاتبع تلاوته : الثاني : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل : قرأت الماء في الحوض إذا جمعته ، وقال سفيان ابن عيينة : سمي القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سوراً ، والسور جمعت فصارت قرآنا ، ثم جمع فيه علوم الاولين والآخرين . فالخاسل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية .

سمى الفرقان

وثالثها : الفرقان (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) . (وبيننا من الهدى والفرقان) واختلفوا في تفسيره ، فقيل : سمي بذلك لأن نزوله كان متفرقا أنزله في ثيف وعشرين سنة . ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ، ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى (وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به قوادك) وقيل : سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والجمل والمبين ، والمحكم والمؤول ، وقيل : الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والنسدي ، وذلك لأن الخلق في طلبات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة

وعليه حمل المفسرون قوله (وإذ آتينا موسى الكتاب والعراقان لعلكم تهتدون)
ورابعا : الذكر ، والتذكرة ، والذكرى ، أما الذكر فقوله (وهذا ذكر مبارك أنزلناه) (إنا
نحن نزلنا الذكر) . (وإنه لذكر لك ولقومك) وفيه وجهان : أحدهما : أنه ذكر من الله تعالى
ذكر به عباده فمرهم تكاليفه وأوامره . والثاني : أنه ذكر وشرف وعلو لمن آمن به ، وأنه شرف
لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأمه ، وأما التذكرة فقوله (وإنه لتذكرة للبتين) وأما الذكرى
فقوله تعالى (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)

وخامسا : التذيل (وإنه لتذيل رب العالمين نزل به الروح الامين)
وسادسا : الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتابا) سياه حديثا ؛ لأن وصوله إليك
حديث ، ولأنه تعالى شبه بما يتحدث به ، فإن الله خاطب به المكلفين
وسابعا : الموعظة (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم) وهو في الحقيقة موعظة
لأن القائل هو الله تعالى ، والأخذ جبريل ، والمستعمل محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف
لا تقع به الموعظة

وثامنا : الحكم ، والحكمة ، والحكيم ، والحكم ، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكايريا)
وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (وأذكرن مايتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) وأما
الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما الحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا في
معنى الحكمة ، فقال الخليل : هو مأخوذ من الأحكام والالزام ، وقال المورج : هو مأخوذ من
حكمة اللجام ؛ لأنها تضبط الدابة ، والحكمة تمنع من السفه

وتاسعا : الشفاء (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما في
الصدور) وفيه وجهان : أحدهما : أنه شفاء من الأمراض . والثاني : أنه شفاء من مرض الكفر ،
لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض ، فقال (في قلوبهم مرض) وبالقرآن يزول كل شك
عن القلب ، فصح وصفه بأنه شفاء

وعاشرا : الهدى ، والهادى : أما الهدى فقوله (هدى للبتين) . (هدى للناس) . (وشفاء
لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وأما الهادى (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)
وقالت الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشدا)
الحادى عشر : الصراط المستقيم : قال ابن عباس في تفسيره : إنه القرآن ، وقال : (وإن هذا
صراطى مستقيما فاتبعوه)

والثاني عشر : الحبل : (واعتصموا بحبل الله جميعا) في التفسير : أنه القرآن ، وإنما سمي به
لأن المتعصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا ، كما أن المتمسك بالحبل
ينجو من الغرق والمهالك ، ومن ذلك سياه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال (إن هذا القرآن

من نسي
الذكر

نسيه تذيلا
وحديثا

نسيه
الحكم
والحكمة

من الحكمة

كونه هدى
وحاديا

صمة لمن اعتصم به ، لأنه يعصم الناس من المعاصي

الثالث عشر : الرحمة (وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وأى رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) . (ينزل الملائكة بالروح من أمره) وإنما سمي به لأنه سبب حياة الأرواح ، وسمى جبريل بالروح (فأرسلنا إليها روحنا) وعيسى بالروح (ألقاها إلى مريم وروح منه)

نسبة بالروح

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمي به لأنه يجب اتباعه (وقالت لأخته قصيه) أى اتبى أثره ؛ أو لأن القرآن يتبع قصص المتقدمين ، ومنه قوله تعالى (إن هذا هو القصص الحق)

السادس عشر : البيان ، والبيان ، والمبين : أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والبيان فهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين) السابع عشر : البصائر (هذا بصائر من ربكم) أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيهاً بالبصر الذى يرى طريق الخلاص

الثامن عشر : الفصل (إنه لقول فصل وما هو بالهزل) واختلفوا فيه ، فقيل منناه القضاء ، لأن الله تعالى يقضى به بين الناس بالحق قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيبدي قوماً إلى الجنة ويسوق آخرين إلى النار ، فمن جعله إمامه في الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله وراه ساقه إلى النار .

التاسع عشر : النجوم (فلا أقسم بمواقع النجوم) (والنجم إذا هوى) لأنه نزل نجا نجا

نسبة بالنجوم

العشرون : المثاني : (مثاني تقسم منه جلود الذين يخشون ربهم) قيل لأنه تثنى فيه القصص والأخبار

الحادى والعشرون : النعمة : (وأما بنعمة ربك فحدث) قال ابن عباس يعنى به القرآن

نسبة
لقرآن نعمة
وبرحانا

الثانى والعشرون : البرهان (قد جاءكم برهان من ربكم) وكيف لا يكون برهاناً وقد مجزت الفصحاء عن أن يأتوا بمثله

الثالث والعشرون : البشير والنذير ، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى في صفة الرسل (مبشرين ومنذرين) وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً) وقال في صفة القرآن في حم السجدة (بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم) يعنى مبشراً بالجنة لمن أطاع وبالنار منثراً لمن عصى ، ومن هنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن

نسبة بيا

الرابع والعشرون : القيم (قيا لينذر بأساً شديداً) والدين أيضاً قيم (ذلك الدين القيم) والله سبحانه هو القيوم (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإنما سمي قياً لأنه قائم بذاته في البيان والإفادة

الخامس والعشرون : الميمين (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه) وهو مأخوذ من الأيمن ، وإنما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر في

الدنيا والآخرة، والرب الميسم أنزل الكتاب الميسم على النبي الأمين لأجل قوم هم أمناه الله تعالى على خلقه كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) السادس والعشرون: الهادى (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) وقال (يهدى إلى الرشـد) والله تعالى هو الهادى لأنه جاء في الخبر «النور الهادى»

السابع والعشرون: النور (الله نور السموات والأرض) وفي القرآن (واتبعوا النور الذى أنزل معه) يعنى القرآن وسمى الرسول نوراً (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) يعنى محمد وسمى دينه نوراً (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) وسمى بيانه نوراً (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وسمى التوراة نوراً (إما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) وسمى الانجيل نوراً (وأنبأناه الانجيل فيه هدى ونور) وسمى الايمان نوراً (يسمى نورهم بين أيديهم) .
الثامن والعشرون: الحق: ورد في الاسماء «الباعث الشهيد الحق» والقرآن حق (وإنه لحق البقـين) فسماه الله حقاً: لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) أى ذاهب زائل .

التاسع والعشرون: العزيز (وإن ربك لهو العزيز الرحيم) وفي صفة القرآن (وإنه لكتاب عزيز) والنبي عزيز (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه) والأمة عزيزة (وقه العزة ورسوله وللؤمنين) فرب عزيز أنزل كتاباً عزيزاً على نبي عزيز لأمة عزيزة، وللعزيز معنيان أحدهما: القاهر، والقرآن كذلك؛ لأنه هو الذى قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته .
والثاني: أن لا يوجد مثله .

الثلاثون: الكريم (وإنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) واعلم أنه تعالى سمي سبعة أشياء بالكريم (ما نترك بربك الكريم) إذ لا جواد إجلود منه، والقرآن بالكريم، لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والمعلوم ما يستفاد منه، وسمى موسى كريماً (وجاءهم رسول كريم) وسمى ثواب الأعمال كريماً (فيبشره بمغفرة وأجر كريم) وسمى عرشه كريماً (الله لا إله إلا هو رب العرش الكريم) لأنه منزل الرحمة، وسمى جبريل كريماً (إنه أقول رسول كريم) ومعناه أنه عزيز، وسمى كتاب سليمان كريماً (إني أنقذ إلى كتاب كريم) فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة، فإذا تسكوا به نالوا ثواباً كريماً .

الحادى والثلاثون: العظيم: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) واعلم أنه تعالى سمي نفسه عظيماً فقال (وهو العلى العظيم) وعرشه عظيماً (وهو رب العرش العظيم) وكتابه عظيماً (والقرآن العظيم) ويوم القيامة عظيماً (ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين) والزلزلة عظيمة (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) وخلق الرسول عظيماً (وإنك لملئ خلق عظيم) والعلم عظيماً (وكان فضل الله عليك عظيماً) وكيد النساء عظيماً (إن كيدكن عظيم) وسحر سحرة

لَارِبِّ فِيهِ

فرعون عظيما (وجاؤا بسحر عظيم) وسمى نفس الثواب عظيما (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) وسمى عقاب المنافقين عظيما (ولهم عذاب عظيم)

ومنها المبارك

الثاني والثلاثون : المبارك : (وهذا ذكر مبارك) وسمى الله تعالى به أشياء ، فسعى الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مباركا (في البقعة المباركة من الشجرة) وسمى شجرة الزيتون مباركة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) لكثرة منافعها ، وسمى عيسى مباركا (وجعلني مباركا) وسمى المطر مباركا (وأنزلنا من السماء ماء مباركا) لما فيه من المنافع ، وسمى ليلة القدر مباركة (إنا أنزلناه في ليلة مباركة) فالقرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة (المسألة الرابعة) : في بيان اتصال قوله (الم) بقوله (ذلك الكتاب) قال صاحب الكشف : إن جمعت (الم) أسماء السورة ففي التأليف وجوه :

اتصال (الم) بقوله «ذلك الكتاب»

الأول : أن يكون (الم) مبتدأ (ذلك) مبتدأ ثانيا و (الكتاب) خبره والجملة خبر المبتدأ الأول ، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل ، كأن ما عدها من الكتب في مقابلته ناقص ، وإنه الذي يستأهل أن يكون كتابا كما تقول : هو الرجل ، أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الحاصل ، وأن يكون الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود ، وأن يكون (الم) خبر مبتدأ محذوف أي هذه (الم) ويكون (ذلك الكتاب) خبرا ثانيا أو بدلا على أن الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك ، وأن تصكون هذه (الم) جملة و (ذلك الكتاب) جملة أخرى وإن جمعت (الم) بمنزلة الصوت كان (ذلك) مبتدأ وخبره (الكتاب) أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل ، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف ، أي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله (الم) تنزيل الكتاب لارِبِّ فِيهِ) وتأليف هذا ظاهر .

قوله تعالى (لَارِبِّ فِيهِ) فيه مسألتان

(المسألة الأولى) : الرب قريب من الشك ، وفيه زيادة ، كأنه ظن سوء تقول رابني أمر فلان إذا ظننت به سوء ، ومنها قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فان قيل : قد يستعمل الرب في قولهم «ربب الدهر» و«ربب الزمان» أي حوادثه قال الله تعالى (ترتبص به ربيب المنون) ويستعمل أيضا في معنى ما يحتاج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر :

تفسير قوله تعالى «لَارِبِّ فِيهِ»

فصينا من تهامة كل ربيب وخير ثم أجمعنا السيفوا

فلما : هذان قد يرجعان إلى معنى الشك ، لأن ما يحتاج من ربيب المنون محتمل ، فهو كالمشكوك

هُدًى لِلتَّقِينَ

فيه ، وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى (لا ريب فيه) المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود انه لاشبهة في صحته ، ولا في كونه من عنده ، ولا في كونه معجزا . ولو قلت : المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) وهاتان سؤالات : (السؤال الأول) : طعن بعض الملاحدة فيه فقال : ان عني انه لاشك فيه عندنا فتحن قد فشك فيه ، وان عني أنه لاشك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب : المراد أنه بلغ في الوضوح إلى حيث لا ينبغي ارتباب أن يرتاب فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية معجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن ، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للماقل أن يرتاب فيه . السؤال الثاني : لم قال هنا (لا ريب فيه) وفي موضع آخر (لا فيها غول) ؟ الجواب : لانهم يقدمون الإيم فالإيم ، وهما الإيم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لا فيه ريب لأوم أن هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهلنا ، كما قصد في قوله (لا فيها غول) تفضيل خبر الجنة على خبر الدنيا ، فانها لا تقتال العقول كما تقتالها خيرة الدنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله (لا ريب فيه) على نفي الريب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الشعثاء (لا ريب فيه) بالرفع . واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ، والدليل عليه أن قوله (لا ريب) نفي لمساهية الريب ونفي المساهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد المساهية ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد المساهية لثبت المساهية ، وذلك يناقض نفي المساهية ، ولهذا السر كان قولنا « لا إله إلا الله » نفيًا لجميع الالهة سوى الله تعالى . وأما قولنا « لا ريب فيه » بالرفع فهو تقيض لقولنا : « ريب فيه » وهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض .

(المسألة الثانية) الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم انهما وقفوا على (لا ريب) الوقف عليه ، ولا بد للرافع من أن ينوي خيرا ، ونظيره قوله (قالوا لا خير) وقول العرب : لا بأس ، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز ، والتقدير : لا ريب فيه فيه هدى . واعلم أن القراءة الأولى أولى ؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى ، والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم .

قوله تعالى (هدى للتقين) فيه مسائل

(المسألة الأولى) : في حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشاف : حجة الهدى الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتمام والعلم . والذي يدل

على صحة القول الأول وفساد القول الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البنية معتبرا في معنى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال ، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ، ولأنه يصح في لغة العرب أن يقال : هديته فلم يهتد ، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشف بأمر ثلاثة : أولها : وقوع الضلالة في مقابلة الهدى ، قال تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وقال (لعل هدى أو في ضلال مبين) وثانيها : يقول مهدى في موضع المدح كهتدى ، فلم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البنية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال أنه هدى فلم يهتد وثالثها : أن اهتدى مطاوع هدى يقال : هديته فاهتدى ، كما يقال : كسرت فأنكسر ، وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لا زمان للكسر والقطع ، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة ، فقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال ، لجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع ، وعن الثاني : أن المتنع بالهدى سمي مهديا ، وغير متنع به لا يسمى مهديا ؛ ولأن الوسيلة إذا لم تنفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم . وعن الثالث : أن الاتجار مطاوع الأمر يقال : أمرته فاستمر ، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه أمرا حصول الاتجار ، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا إلى الاهتداء ، على أنه معارض بقوله : هديته فلم يهتد ، وبما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك أنه في نفسه ليس بعلم ، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم .

من المتق

(المسألة الثانية) المتق في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتق ، والوقاية فرط الصيانة ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى ذكر المتق ههنا في معرض المدح ، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا في أمور الدنيا ، بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين ، وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات عتزا عن المحظورات . واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصفات في التقوى ؟ فقال بعضهم : يدخل كما يدخل الصفات في الوعيد ، وقال آخرون : لا يدخل ، ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل ، إنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصفات هل يستحق هذا الاسم ؟ فروي عنه عليه السلام أنه قال : « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا عما به البأس » وعن ابن عباس رضي الله عنهما : أنهم الذين يحفظون من الله التقوى في ترك ما يميل الهوى إليه ، ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه . وأعلم أن التقوى هي الحشية ، قال في أول النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثله في أول الحج ، وفي الشعراء (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون) يعني ألا تحشون الله ، وكذلك قال هود صالح ، ولوط ، وشعيب لقومهم ، وفي التكبوت قال إبراهيم لقومه (اعبدوا الله واتقوه) يعني اخشوه ، وكذا قوله (اتقوا الله حق تقاته) (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) (واتقوا يوما

لا تجزى نفس عن نفس شيئا) واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الانها قد جاءت في القرآن، والغرض الاصلى منها الايمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعا، والاخلاص خامسا. أما الايمان فقوله تعالى (والزهم كلمة التقوى) أى التوحيد (أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى) وفي الشعراء (قوم فرعون الايتقون) أى الا يؤمنون وأما التوبة فقوله (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا) أى تابوا، وأما الطاعة فقوله في النحل (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون) وفيه أيضا (أفغير الله تتقون) وفي المؤمنين (وأنا ربكم فاتقون) وأما ترك المعصية فقوله (واتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله) أى فلا تمصوه، وأما الاخلاص فقوله في الحج (فإنها من تقوى القلوب) أى من اخلاص القلوب، فكذا قوله (ولأي فاتقون) واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقال (إن أكرمكم عند الله اتقاكم) وعن ابن عباس قال عليه السلام ومن أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله، ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليترك كل على الله، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده. وقال علي بن أبي طالب: التقوى ترك الاصرار على المعصية، وترك الاعتزاز بالطاعة. قال الحسن: التقوى أن لا تختار على الله سوى الله، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله. وقال إبراهيم بن آدم: التقوى أن لا يجد الخلق في لسانك عيبا، ولا الملائكة في أفعالك عيبا ولا ملك العرش في شرك عيبا وقال الوافدي: التقوى أن تزين شرك للحق كما زينت ظاهره للخلق، ويقال: التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك، ويقال: المتقي من سلك سبيل المصطفى، ونبذ الدنيا وراء القفا، وكلف نفسه الاخلاص والوفا، واجتنب الحرام والجفا، ولو لم يكن للتقوى فضيلة إلا ما في قوله تعالى (هدى للتقوى) كفاه، لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس في قوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس) ثم قال هبنا في القرآن: إنه هدى للتقوى، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس، فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بانسان

(المسألة الثالثة) في السؤالات: السؤال الأول: كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص، فلماذا جعل القرآن هدى للتقوى فقط؟ وأيضا فالتقوى مهتدى، والمهتدى لا يهتدى ثانيا والقرآن لا يكون هدى للمتقين. الجواب: القرآن كما أنه هدى للتقوى ودلالة لهم على وجود الصانع، وعلى دينه وصدق رسوله، فهو أيضا دلالة للكافرين. إلا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليعين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال (إنما أنت منذر من يخشاها) وقال (إنما تنذر من اتبع الذكر) وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بأذاره. وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى المقصود فهذا السؤال زائل عنه، لأن كون القرآن موصلا إلى المقصود ليس إلا في حق المتقين. السؤال الثاني: كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه بجهل ومتشابه كثير؛ ولولا دلالة العقل لما تميز الحكم عن المشابه، فيكون الهدى

في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ، ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج : لا تحتاج عليهم بالقرآن ، فإنه حصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ؛ ولأننا نرى جميع فرق الاسلام محتجون به ، ونرى القرآن مملوءاً من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالنصف الشديد ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : أن ذلك المشابه والمجمل لما لم يتفك عما هو المراد على التمينين — وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع — صار كله هدى . السؤال الثالث : كل ما يتوقف صحته كون القرآن حجة على محته لم يكن القرآن هدى فيه ، فإذا استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفي معرفة النبوة ، ولأنك أن هذه المطالب أشرف المطالب ، فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جملة الله تعالى هدى على الإطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء ، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الاشياء ، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع ، أو يكون هدى في تأكيد ما في القول ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم ، فإن الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ ، مع أنه يستحيل أن يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ، فثبت ان المطلق لا يفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذى بلغ في البيان والوضوح إلى حيث بين غيره ، والقرآن ليس كذلك ، فإن المفسرين ما يذكرون آية إلا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة ، وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره ، فكيف يكون هدى ؟ قلنا : من تكلم في التفسير بحيث يورد الأقوال المتعارضة ، ولا يرجع واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشف : عمل (هدى للتقين) الرفع ؛ لأنه خير مبتدأ محذوف أو خبر مع (لاريب فيه) (لذلك) ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ، ويجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه الإشارة ، أو الظرف ، والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، وأن يقال : إن قوله (الم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لاريب فيه) ثالثة و (هدى للتقين) رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم ، حيث جرى بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ، وذلك لجيئها متآخية آخذا بعضها بمقت بعض ، والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا إلى الثالثة ، والرابعة .

بيان : أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بناية الكمال

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

فكان تقرير الجهة التحدى ، ثم نفي عنه أن يشبّه به طرف من الريب ، فكان شهادة بكمالهم ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بمدان رتب هذا الترتيب الأنيق من نكتة ، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بالطف وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الغمضة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر — الذى هو هدى — موضع الوصف الذى هو هاد ، وإبراده منكرا .

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الأولى) قال صاحب الكشف (الذين يؤمنون) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون ، أو هم الذين ، وإما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء بخبر عنه (بأولئك على هدى) فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ، وإذا كان منقطعا كان وقفا تاما

(المسئلة الثانية) قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لأن الحق هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات ، أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب — وهو قوله (الذين يؤمنون) — واما أن يكون فعل الجوارح ، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة ؛ لأن العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة ، أو مالية ، وأجلها الزكاة ؛ ولهذا سعى الرسول عليه السلام « الصلاة عماد الدين ، والزكاة قطرة الاسلام » وأما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والاقرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين ؛ وذلك لأن كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا يبنى وفعل ما يبنى ، فالترك هو التقوى ، والفعل إما فعل القلب ، وهو الايمان ، أو فعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة ، لأن القلب كالروح القابل لتقوس العقائد الحقة والالاخلاق الفاضلة ، والروح يجب تطهيره أولا عن التقوس الفاسدة ، حتى يمكن اثبات التقوس الجيدة فيه ، وكذا القول في الاخلاق ، فهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا يبنى ، ثم ذكر بعده فعل ما يبنى

(المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف : الايمان إضلال من الأمن ، ثم يقال آمنه إذا صدقه ، وحقيقته آمنه من التكذيب والخالفه ، وأما تعديته بالياء فلتضمنه معنى « أقر وأعترف » وأما ما حكى أبو زيد : ما آمنتم أن أجد محابة أى ما وثقت ، لحقيقته صرت ذا أمن ، أى ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في (يؤمنون بالغيب) أى يمتثلون به أو يثبثون بأنه حق . وأقول : اختلف أهل القبة في معنى الايمان في حرف الشرع ويجمعهم فرق أربع

(الفرقة الأولى) الذين قالوا : الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان ، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية ، وأهل الحديث ، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا أو قلبيا من الكتاب والسنة ، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيرا كان أو كبيرا . فقالوا بمجموع هذه الأشياء هو الإيمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر ، . وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالباء فلمراد به التصديق ، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ، ويكون المراد التصديق ، إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام ، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله ، فالإيمان للمدى بالباء يجرى على طريقة أهل اللغة ، أما إذا ذكر مطلقا غير ممدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي — الذي هو التصديق — إلى معنى آخر ، ثم اختلفوا فيه على وجوه . أحدها : أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات ، وهو قول وأصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد . وثانيها : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل ، وهو قول أبي علي وأبي حاشم . وثالثها : أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ، فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر ، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ماورد فيه الوعيد ، وهو قول النظام ، ومن أصحابه من قال : شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها . وأما أهل الحديث فذكروا وجهين . الأول : أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ، ثم بمد ذلك كل طاعة إيمان على حدة ، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيمانا إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة . وزعموا أن الجحود وانكار القلب كفر ، ثم كل مصيبة بعده كفر على حدة ، ولم يجعلوا شيئا من الطاعات إيمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ، ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار ، لأن الفرج لا يحصل بدون ملاحه أصله ، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب . الثاني : زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ، ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص إيمانه ، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ، ومنهم من قال : الإيمان اسم لفرائض دون النوافل

(الفرقة الثانية) الذين قالوا : الإيمان بالقلب واللسان معا ، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول : أن الإيمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب ، وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء ، ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين . أحدهما : اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة ، ففهم من فسرها بالاعتقاد الجازم — سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل — وهم الأكثرون الذين يحكون بأن المقلد مسلم ، ومنهم من فسرها بالمعنى الصادر عن الاستدلال . وثانيهما : اختلفوا في أن العلم بالمعبر في تحقق الإيمان علم بماذا ؟ قال بعض المتكلمين : هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والتكاليم

انه لما كثرت اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف . وقال أهل الانصاف : المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته وبكونه مرئيا أو غيره لا يكون داخلا في معنى الإيمان . القول الثاني : ان الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معا ، وهو قول بشر بن عتاب المريسي ، وأبي الحسن الأشعري ، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس . القول الثالث : قول طائفة من الصوفية : الإيمان اقرار باللسان ، واخلاص بالقلب

(الفرقة الثالثة) : الذين قالوا : الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (احدهما) ان الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب ، حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان . أما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان . وحكى الكعبى عنه : أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ (وثانيهما) ان الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي .

(الفرقة الرابعة) : الذين قالوا : الإيمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان : الاول : أن الاقرار باللسان هو الإيمان فقط ، لكن شرط كونه إيمانا حصول المعرفة في القلب ، فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان إيمانا ، لا أنها داخلة في معنى الإيمان ، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبى قد أنكر كونه قولاً لغيلان . الثاني : أن الإيمان مجرد الاقرار باللسان ، وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المناقض مؤمن الظاهر كافر السريرة ثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في معنى الإيمان في عرف الشرع ، والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول : أن من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفاً بالحدوث ، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثاً ، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الخلو للحكم بهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص ، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمراً واحداً يدل على أن الحكم الذهني أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ، ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم ، لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به ، فقلنا أن هذا الحكم الذهني مغاير العلم ، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني ، بقى هنا بحث لفظي وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه ، إذ اعرفت هذه المقدمة فنقول : الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد ، فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات ثبوت أربعة

(القيد الأول) ان الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه . الأول : انه كان في أصل اللغة للتصديق ، فلوصار في عرف الشرع لتفسير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلماً بنصير كلام العرب ، وذلك يتنافى وصف القرآن بـ **يُكُونُ** عربياً . الثاني : أن الإيمان أكثر الانفساظ دورانا على السنة المسلمين فلوصار منقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواهي على معرفة ذلك المسمى ، ولاشهر وبلغ إلى حد التواتر ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقي على أصل الوضع . الثالث : أجمعنا على أن الإيمان المعدي بحرف الباء مبق على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدي كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) وقوله (وقله مطمئن بالإيمان) (كتب في قلوبهم الإيمان) (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) الخامس : أن الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلاً في الإيمان لكان ذلك تكراراً . السادس : أنه تعالى كثيراً ذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي ، قال (الذين آمنوا ولم يلدسوا إيمانهم بظلم) (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بنت لأحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) من ثلاثة أوجه . أحدهما : أن القصاص إنما يجب على القتال المتمدنم انه خاطبه بقوله (يا أيها الذين آمنوا) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) وهذه الاخوة ليست إلا اخوة الإيمان ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) وثالثها : قوله (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا لا يليق إلا بالمؤمنين ، وبما يدل على المطلوب قوله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا) هذا أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) وقوله (مالك من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل أيضاً عليه قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (يا أيها الذين آمنوا لا تحبونوا الله والرسول وتحبونوا أيمانكم) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً) والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله (وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون) لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنباً وليس كذلك قولنا : هب أنه خص فيما عدا المذنب فبني فهم حجة

(القيد الثاني) ان الإيمان ليس عبارة عن التصديق الساقى ، والدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وهم بمؤمنين) نفى كونهم مؤمنين ، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق الساقى لما صبح هذا النفي

(القيد الثالث) أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمناً

(التيد الرابع) ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل؛ لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطاً معتبراً في تحقيق الإيمان لمسا جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا. فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان، فان قال قائل: هاتنا صورتان الصورة الأولى: من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة. فهنا ان حكمت انه مؤمن فقد حكمت بأن الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الإيمان، وهو خرق للاجماع، وان حكمت بأنه غير مؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان» وهذا قلب طافح بالإيمان، فكيف لا يكون مؤمناً؟ الصورة الثانية: من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما يمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فإن قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع، وان قلتم ليس مؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» ولا يتحقق الإيمان من القلب بالسكوت عن التلقي

والجواب: أن الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين، وحكم بكونهما مؤمنين، وان الامتناع عن التلقي يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان

(المسألة الرابعة) قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل، كالصوم بمعنى الصائم، والزور بمعنى الزائر، ثم في قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قولان (الأول) - وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني - أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمتناقضين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن. ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب) ويقول الرجل لغيره: نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينهم لحال المتناقضين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين أن الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما ليس عليه دليل. فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم. واحتج أبو مسلم على قوله بأمور: الأول: أن قوله (والذين يؤمنون بما أزل إليك وما أزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) إيمان بالأشياء الغائبة فلما كان المراد من قوله (الذين يؤمنون بالغيب) هو الإيمان بالأشياء الغائبة لكان المظوف نفس المظوف عليه، وأنه غير جائز: الثاني: لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم إطلاق القول بأن

الإنسان يعلم الغيب، وهو خلاف قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث): لفظ الغيب إنما يجوز إطلاقه على من يجوز عليه الحضور، فعلى هذا لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الإيمان بذات الله تعالى وصفاته، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخرة، وذلك غير جائز لأن الركن العظيم في الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضى خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور.

والجواب عن الأول: إن قوله (يؤمنون بالغيب) يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب صطف التفصيل على الجملة، وهو جائز كما في قوله (وملائكته وجبريل وميكال). وعن الثاني: أنه لا نزاع في أنا تؤمن بالأمور الغائبة عنا، فكان ذلك التخصيص لازماً على الوجهين جميعاً. فإن قيل أفقولون: العبد يعلم الغيب أم لا؟ قلنا قدينا ان الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذى لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره، وأما الذى عليه دليل فلا يتمتع أن يقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل، ويفيد الكلام فلا يلتبس، وعلى هذا الوجه قال الملبس: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة. وعن الثالث: لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد. ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم

(المسألة الخامسة) قال بعض الشيعة: المراد بالغيب المهدى المنتظر الذى وعد الله تعالى به في القرآن والخير، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا متكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الخبر فقوله عليه السلام «ولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لظول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي وكنيته كنييتي» يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، وأعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل.

(المسألة السادسة) ذكروا في تفسير إقامة الصلاة وجوهاً: أحدها: أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها، من أقام العمود إذا قومه. وثانيها: أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دامجون) من قامت السوق إذا نفقت، وإقامتها نفاهاً؛ لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافع الذى توجه إليه الرغبات، وإذا أضيعت كانت كالشيء الكاسد الذى لا يرغب فيه وثالثها: أنها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون في مؤديها فتور من قولهم: قام

بالأمر، وقامت الحرب على ساقها، وفي حننه: فقد عن الأمر، وتقاعد عنه إذا تقاعس وتبطل. ورأيها: أقامتها عبارة عن أدائها، وإنما عبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام بعض أركانها كما دبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود، وقالوا: سبج إذا صلى، لوجود التسبيح فيها، قال تعالى: (فلولا أنه كان من المسبحين) وأعلم أن الأولى حمل الكلام على ما يحصل منه من الثناء العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إقامة فعلها من غير خلل في أركانها وشراطينها؛ ولذلك فإن القيم بأرزاق الجنّة إنما يوصف بكونه قيميا إذا أعطى الحقوق من دون بغض ونقص؛ ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم؛ لأنه يجب دوام وجوده؛ ولأنه يديم إردار الرزق على عباده.

(المسألة السابعة) ذكروا في لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوها. أحدها: أنها الدعاء قال الشاعر:

وقابلها الريح في دنيا وصل على دنيا وارثهم

وثانيها: قال الحارثي: اشتقاقها من الصلى، وهي النار، من قولهم: صليت العصا إذا قومتها بالصلى، فالصلى كأنه يسمى في تمديد باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بمرضاها على النار. وثالثها: أن الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى (تصلي نارا حامية) (سيصلى نارا ذات لب) وسمى القرس الثاني من أفراس المسابقة مصليا. ورأيها: قال صاحب الكشاف: الصلاة فعله من «صل» كالزكاة من «زكى» وكنيتها بالواو على لفظ المفعم، وحقيقة صلي حرك الصلويين، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، وقيل البداعي: مصلي تشبيها له في تخشعه بالراكم والساجد، وأقول هاهنا بحثان

الأول: أن هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفرض إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصلويين من أبعد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره، ثم أنه خفي والمدرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الأحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزا، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر أذهاننا إليه من المعاني في زماننا هذا، لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان آخر، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني، إلا أن تلك المعاني خفيت في زماننا وأندرت كما وقع مثله في هذه اللفظة، فلما كان ذلك باطلا باجتماع المسلمين علينا أن الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل

الثاني: الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتحة بالتحريم، مختمة بالتحليل، وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة؛ لأنه الذي يقف الفلاح عليه؛ لأنه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لأزيد عليها ولا أقص منها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أفح إن صدق»

(المسألة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أي حظكم من هذا الأمر ، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم : الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل ، وهو باطل ، لأن الله تعالى أمرنا بأن نتفق بما رزقنا فقال (وأنفقوا بما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انفاقه . وقال آخرون : الرزق هو ما يملك وهو أيضاً باطل ، لأن الإنسان قد يقول : اللهم ارزقني ولدا صالحا أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ، ويقول : اللهم ارزقني عقلا أعيش به وليس العقل بملك ، وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك . وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه ، فقال أبو الحسين البصري : الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به ، فإذا قلنا : قدرزقنا الله تعالى الأموال ، فمعنى ذلك أنه مكننا من الانتفاع بها ، وإذا سألناه تعالى أن رزقنا ما لا فائنا نقصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص ، وإذا سألناه أن يرزق البهيمة فإنا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص ، وإنما تكون به أخص إذا مكنها من الانتفاع به ، ولم يكن لأحد أن يمنعه من الانتفاع به . وعلم أن المتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا : الحرام لا يكون رزقا . وقال أصحابنا : الحرام قد يكون رزقا ، لحجة الأصحاب من وجهين . الأول : أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما ينشأ ، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا ، فوجب أن يكون رزقا له الثاني : أنه تعالى قال (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة ، فوجب أن يقال : أنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا . أما المتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى : أما الكتاب فوجوه . أحدها : قوله تعالى (وعمارزقناهم ينفقون) مدحهم على الاتفاق بما رزقهم الله تعالى ، فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام ، وذلك باطل بالاتفاق . وثانيها : لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه ، لقوله تعالى (وأنفقوا بما رزقناكم) واجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن ينفق بما أخذه بل يجب عليه رده ، فدل على أن الحرم لا يكون رزقا . وثالثها : قوله تعالى (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلهم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم) فين أن من حرم رزق الله فهو مفر على الله ، فثبت أن الحرام لا يكون رزقا ، وأما السنة فارواه أبو الحسين في كتاب الغرر بإسناده عن صفوان بن أمية قال . كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عمرو بن قرعة فقال له يا رسول الله إن الله كتب على الشقوة فلا أرى أرزق إلا من دفى بكفى فائذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام « لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربك ضربا وجيما » وأما المعنى فإن الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ، من منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال أنه رزقه إياه . ألا ترى أنه لا يقال . أن

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

السلطان قدرزق جنده مالا قد منهم من أخذه ، وإنما يقال : إنهم زهم ماكنهم من أخذه ولا يمنهم منه ولا أمر بمنهم منه ، أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بأنه وإن كان الكل من الله ، لكنه كما يقال : يا عاقل المحدثات والعرش والكرسى ، ولا يقال : يا عاقل الكلاب والخنازير ، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) يخص اسم العباد بالمتقين ، وإن كان الكفار أيضاً من العباد ، وكذلك هاهنا يخص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وإن كان الحرام رزقا أيضاً ، وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا ، لأن قوله عليه السلام « فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه » صريح في أن الرزق قد يكون حراماً وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقاً أم لا ؟ ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله أعلم

(المسألة التاسعة) أصل الاتفاق إخراج المال من اليد ، ومنه نفق المبيع نفاقاً إذا كثروا المشترون له ، ونفقت الدابة إذا ماتت أى خرج روحها ، ونافق الفأرة لأنها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى (أن تبني نفقا في الأرض)

(المسألة العاشرة) في قوله (وبما رزقناهم ينفقون) فوائد . أحدها : أدخل من التبعيض صيانة لهم ، وكفى عن : الاسراف والتبذير المنهى عنه . وثانيها : قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أم ، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتعلق به . وثالثها : يدخل في الاتفاق المذكور في الآية ، الاتفاق الواجب ، والاتفاق المندوب ، والاتفاق الواجب أقسام . أحدها : الزكاة وهي قوله في آية الكسز (ولا ينفقونها في سبيل الله) . وثانيها : الاتفاق على النفس وعلى من يجب عليه نفقته . وثالثها : الاتفاق في الجهاد . وأما الاتفاق المندوب فهو أيضاً اتفاق لقوله (وأغفروا عما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت) وأراد الله الصدقة لقوله بعده (فأصدقوا كن من الصالحين) فكل هذه الاتفاقات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح .

قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) اعلم أن قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان قبل ذلك مؤمناً بموسى وعيسى عليهما السلام ، أو ما كان مؤمناً بهما ، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض ، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية ، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول : كميداه بن سلام وأمثاله بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى : (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجيبريل وميكائيل) ثم تخصيص

عبد الله بن سلام وأمثاله هذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين ، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم نقول . أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق ، فإذا قلنا فلان آمن بكذا ، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى ، فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لابد منه من المعرفة لأن الإيمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكن كاذبا فهو إلى الذم أقرب

(المسألة الثانية) المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ، ومنزلا ، ومنزولا به ، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال : نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفلى ، وقوله الأمير لا يفارق ذاته ، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ، ويقال فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر . فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم ؟ قلنا : يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يهبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام لحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة هذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلفقه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المودبة لمعنى ذلك الكلام القديم

(المسألة الثالثة) قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) هذا الإيمان واجب ، لأنه قال في آخره (وأولئك هم المفلحون) ثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل ، لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا إلا إذا علمه على سبيل التفصيل ، لأنه أن لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ، إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والإيمان به واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ، بل أن عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالأخرة هم يوقنون) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

(المسألة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، فلذلك لا يقول القائل : يتقنت وجود نفسي ، ويتقنت أن السماء فوق لما أن العلم به غير مستدرك ، ويقال ذلك في العلم

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استداليا ، فيقول القائل : تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالإضطرار ، ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء .

(المسألة الثالثة) أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط ، بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة ، والكافرين النار . روى عنه عليه السلام أنه قال : « يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه ، وعجبا من يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة ، وعجبا من ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم وليلة يموت ويحيا — يعني النوم واليقظة — وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم ينسى دار الغرور ، وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نقطة منيرة وآخره جيفة قدرة »

قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم أن في الآية مسائل :
(المسألة الأولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة . أحدها : أن ينوي الابتداء (بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لأنه لما قيل (هدى للمتقين) نخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول : ما السبب في اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) إلى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال ، كأنه قيل : الذي يكون مشتغلا بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والقور بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه . وثانيها : أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعا (للمتقين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كأنه قيل أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات محتضنين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح أجلا . وثالثها : أن يجعل الموصوفين صفة (المتقين) ويرفع الثاني على الابتداء (أولئك) خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى ترميضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوته رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم يتألون بالفلاح عند الله تعالى

(المسألة الثانية) معنى الاستعلاء في قوله (على هدى) بيان تمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره « فلان على الحق ، أو على الباطل » وقد صرحوا به في قولهم « جعل الغوايه مركبا ، وامتنع الجمل » وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويمرسه

عن المطاعن والشبه فكانه تعالى ومدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولا ، مدحهم بالاطاعة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا ، وذلك واجب على المكلف ، لأنه إذا كان متشككاً في الدين خائفاً وجلالاً بد من أن يحاسب نفسه في عمله وعمله ، ويتأمل حاله فيها فإذا حرس نفسه عن الاخلال كان مدوحاً بأنه على هدى وبصيرة ، وإنما نكر (هدى) ليفيد ضرباً مبهماً لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلاناً لأبصرت رجلاً . قال عون بن عبد الله : الهدى من الله كثير ، ولا يصير إلا بصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ، ولا يهتدى بها إلا العلماء

(المسألة الثالثة) في تكرار (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضاً ، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين . فإن قيل : فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلنا : قد اختلف الخبران هنا فذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمث فإنهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالفطنة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد ، وكانت الجملة الثانية مقررّة لما في الأولى فهي من العطف بمنزل

(المسألة الرابعة) (م) فصل وله فائدتان . إحداهما : الدلالة على أن الوارد بعده خير لاصفة وثانيتها : حصر الخير في المبتدأ ، فإنك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الانسان ، أما لو قلت : الانسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الانسان

(المسألة الخامسة) معنى التعريف في (المفلحون) الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو ؟ فقبل زيد النائب ، أى هو الذى أخبرت بتوبته ، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ؟ إن زيدا هو هو

(المسألة السادسة) المفلح الظاهر بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه ، والمفلح بالجيم مثله ، والـ كيب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمي الزراع فلاناً ، ومشقوق الشفة السفلى أفطح ، وفي المثل « الحديد بالحديد يفلح » وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علواً وعلا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذى هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام ، لأن ذلك هو الثواب المطلوب بالمجاهدات

(المسألة السابعة) هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه ، والمرجئة من وجه آخر . أما الوعيدية فنن وجهين . الاول . أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يقتضى الحصر ، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحاً ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

والزكاة . الثاني : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هي فعل الإيمان والصلاة والزكاة ، فمن أجل هذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح ، فوجب أن لا يحصل الفلاح . أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء منلحا وإن ذنى وسرق وشرب الخمر ، وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق المعقوبت في غيرهم ضرورة ، وإذا لا قائل بالفرق . والجواب : أن كل واحد من الاحتجاجين ممرض بالآخر فيستأفطان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يدل على أنهم الكاملون في الفلاح ، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ، ونحن نقول بموجبه ، فإنه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب ، بل يجوز له أن يكون خائفا منه ، وعن الثاني : أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب ، فنحننا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى . والجواب عن قول المرجئة : أن وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي ، واقتدار ترك الواجبات والله اعلم

قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

اعلم أن في الآية مسائل نحوية ، ومسائل أصولية ، ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى . أما قوله (إن) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن (إن) حرف والحرف لأصل له في العمل ، لكن هذا الحرف أشبه الفعل بصورة ومعنى ، وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة ، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) في بيان المشابهة ، واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى ، أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ، ويدخلها نون الوقاية نحو إني وكأني ، كما يدخل على الفعل نحو : أعطاني وأكرمني ، وأما المعنى فلأنها تنبئ حصول معنى في الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر ، كما أنك إذا قلت : قام زيد ، فقوله قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في أنها لم تنسب الاسم ورفعت الخبر ؟ وتحريره أن يقال : إنها لما صارت عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معاً ، أو تنصبهما معاً ، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس ، والأول باطل ؛ لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين ، فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ، ولأنها أعطيت عمل الفعل ، والفعل لا يرفع إلا بمعنى فلا معنى للاشتراك والرفع لا يكون أقوى من الأصل ، والقسم الثاني أيضاً باطل ؛ لأن هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل ،

لأن الفعل لا ينصب شيئاً مع خلوه مما يرفعه. والقسم الثالث أيضاً باطل، لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والرفع، فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب، فلو جعل الحرف هنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والرفع. ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع: وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر، وهذا مما يليه على أن هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية، لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل هنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض.

(المسألة الثانية) قال البصريون: هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر، وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعاً به قبل ذلك. حجة البصريين: أن هذه الحروف تشبه الفعل تشابه تاماً على ما تقدم بيانه، والفعل له تأثير في الرفع والنصب، فبعض الحروف يجب أن تكون كذلك، وحجة الكوفيين من وجهين. الأول: أن معنى الخبرية باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف، فبعض مقدمات ثلاثة. إحداها: قولنا: الخبرية باقية، وذلك ظاهر، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مستنداً إلى المبتدأ، وبمد دخول حرف «إن» عليه فذاك الاستناد باق. وثانيها: قولنا: الخبرية هنا مقتضية للرفع: وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول «إن» مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من المقتضى. لأن العدم لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضى، فبمد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع، لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل. وثالثها: قولنا: الخبرية أولى بالاقتضاء، وببانه من وجهين. الأول: أن كونه خبراً وصف حقيق قائم بذاته، وذلك الحرف أجني مبين عنه وكما أنه مبين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللها. الثاني: أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مستنداً إلى الغير، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي، فإنه ليس فيه إسناد، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل، فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة الفعل ورابعها: لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعاً، لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف، فيمد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تحصيلاً للفاحص، وهو محال. الوجه الثاني: أن سيويوه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة، والضرورة تندفع بأعمالها في الاسم، فوجب أن لا يعملها في الخبر.

(المسألة الثالثة) روى الانباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: إني أجد

في كلام العرب حشوا ، أجد العرب يقول : عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله قائم ، فقال المبرد : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فتعلم عبد الله قائم إخبار عن قيامه ، وتعلم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل ، وتعلم إن عبد الله قائم جواب عن إنكار منكر لقيامه . واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جواباً لسؤال السائل بأن قال أما رأيتم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جواباً للقسم نحو والله إن زيداً منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله (ويستولونك من ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً إنا مكننا له في الأرض) وقوله في أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم قتية آمنوا برهم) وقوله (فإن عصوك قل إنى برى، عما تعملون) وقوله (قل إنى نهيأت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) وقوله (وقل إنى أنا النذير المبين) وأشياء ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه ، وعليه قوله (فأتيا فرعون قولا إنا رسول رب العالمين) وقوله (وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين) وفي قصة السحرة (إنا إله ربنا منقلبون) إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آمنتم له قبل أن أذن لكم) وقال عبد القاهر: واثبت في أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك إلى «إن» وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزاد حسناً إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نواس :

عليك بالياس من الناس إن فنى نفسك في الياس

وإنما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يعملون أنفسهم على الياس . وأما جعلها مع اللام جواباً للذكر في قوله «إن زيداً لقائم» لجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد ، وكما يحتمل أن يكون الإنكار من السامع احتمال أيضاً أن يكون من الحاضرين . واعلم أنها قد نهى . إذا ظن المتكلم في الذي وجد أنه لا يوجد مثل قولك : إنه كان منى إليه إحسان فناء لى بالسوء ، فكأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت ، وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب إنى وضعتها أنثى والله اعلم بما وضعت) وكذلك قول نوح عليه السلام (قال رب إن قومى كاذبون) أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذهب إليه وقال به فيما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد . أما القسم الأول . وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ، ومن لم يصدقه في ذلك ، فاما بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فأذن الكفر عدم تصديق

الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيء به، ومثاله من أنكر وجود الصانع، أو كونه عالماً قادراً
 مختاراً أو كونه واحداً أو كونه منزهاً عن النقائص والآفات، أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علّنها بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم
 كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر، فذلك يكون كافراً؛ لأنه ترك تصديق
 الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه. فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالماً بالعلم
 أولادته وأنه مرفق أو غير مرفق، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه
 عليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال،
 فلا جرم لم يكن إنكاره ولا إقراره به داخل في ماهية الإيمان فلا يكون موجبا للكفر، والدليل
 عليه أنه لو كان ذلك جزءاً من ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم
 بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشترى
 قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة، ونقل ذلك على سبيل التواتر، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه
 عليه السلام ما وقف بالإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان، ولا
 انكارها موجبا للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا يكفر أرباب التأويل.
 وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الأحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه. فهذا
 قولنا في حقيقة الكفر. فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس التيار وشدة الزنار وأمثالها
 فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيها علم بالضرورة
 مجيء به، قلنا هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفراً لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق
 عليه، ومن عادة الشرع أنه لا يبنى الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المصنوع، لأنه لا سبيل إلى
 الاطلاع، بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدافعاً للاحكام
 الشرعية، وليس التيار وشدة الزنار من هذا الباب، فان الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام
 فإنه لا يأتي بهذه الأفعال، لحث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام عليها،
 لأنها في نفسها كفر، فهذا هو الكلام المخلص في هذا الباب والله اعلم.

(المسألة الثانية) قوله (إن الذين كفروا) إخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والإخبار عن
 الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون الخبر عنه متقدماً على ذلك الإخبار، إذا عرفت هذا فنقول:
 احتجبت المنزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماضٍ مثل قوله (إن الذين كفروا) أو (إننا نحن زلنا
 الذكر وإننا له لحافظون، إننا أنزلناه في ليلة القدر، إننا أرسلنا نوحاً) على أن كلام الله محدث سواء
 كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئاً آخر. قالوا لأن الخبر على هذا الوجه لا يكون
 صدقاً إلا إذا كان مسبوقاً بالخبر عنه، والتقديم يستحيل أن يكون مسبوقاً بالخبر فهذا الخبر يستحيل
 أن يكون قديماً فيجب أن يكون محدثاً، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين. الأول: أن

الله تعالى كان في الأزل عالماً بأن العالم سيوجد ، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل علماً بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن خبر الله تعالى في الأزل كان خبراً بأنهم سيكفرون فلما وجد كفروهم صار ذلك الخبر خبراً عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى . الثاني أن الله تعالى قال (لندخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله ؟ أجاب المستدل أولاً عن السؤال الأول فقال : عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات ، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلاً لا علماً ، وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثاني : أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة ، وقوله تعالى (لندخلن المسجد الحرام) مثله أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا أنه تكلم به بعد دخول المسجد ، فنظيره في مسئلتنا أن يقال إن قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافاً بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصل في الأزل وهذا هو المقصود . أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكننا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصل في الأزل أو ما كان ، فإن لم يكن حاصل في الأزل كان ذلك تصريحاً بالجهل . وذلك كفر ، وإن قلنا إنه كان حاصل فزواله يقتضي زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التثنية وهي للاستغراق بظاهره ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر ، لأن كثيراً من الكفار أسلموا فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص ، إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لحسن ذلك لعدم التليس وظهور المقصود ، ومثاله ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء ، فإذا قال « إن الناس يؤذوني » فهم كل أحدان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين ، وإما لأجل أن التكلم بالعام لا رادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مقروناً به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا جرم حسن ذلك ، وأقصى ما في الباب أن يقال : لو وجدت هذه القرينة لعرفتها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف ، لأن الاستدلال بدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الإشارات المفيدة للظن فضلاً عن القطع ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من

احتمال في دفع ذلك فقال إن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله: إن الذين كفروا يؤمنون، وقوله: إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق إلا إذا آمن كل واحد منهم، فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضى العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الإيمان عن واحد منهم؛ لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجلع ثبت أن ذلك الجلع لم يصدر منهم الإيمان، ثبت أن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب: أن قوله (إن الذين كفروا) صيغة الجمع وقوله (لا يؤمنون) أيضاً صيغة جمع والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فنعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

(المسألة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد هنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون: إنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتُمون الحق وهم يعلمون، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما، وقال آخرون: بل المراد قوم من المشركين، كآبى لهب وأبى جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم، وهم الذين جحدوا بعد البينة، وأنكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال الله تعالى (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وكان عليه السلام حريصاً على أن يؤمن قومه جميعاً حيث قال الله تعالى له (فلملك باع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ثم إنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لا يؤمنون ليتقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك، فان اليأس إحدى الراحةين

أما قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف (سواء) اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر، ومنه قوله تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) (في أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى مستوية، فكأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم الإنذار وعدمه

(المسألة الثانية) في ارتفاع سواء قولان. أحدهما: أن ارتفاعه على أنه خبر لأن (وأأنذرتهم أم لم تنذرهم) في موضع الرفع به على الفاعلية، كأنه قيل: إن الذين كفروا مستو عليهم الإنذار وعدمه كما تقول: إن زيداً محتشم أخوه وإن عمه. الثاني: أن تكون أنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدماً بمعنى سواء عليهم الإنذار وعدمه والجملة خبر لأن، وأعلم أن الوجه الثاني أولى؛ لأن «سواء» اسم، وتنزيله بمنزلة الفعل يكون تركاً للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز، وإذا ثبت هذا فنقول: من المعلوم أن المراد وصف الإنذار وعدم الإنذار بالاستواء، فوجب أن يكون سواء خبراً فيكون الخبر مقدماً، وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز، ونظيره قوله تعالى (سواء يحياهم ويميتهم) وروى سيوطي قولهم «تميمى أنا»

«ومشوه من يشنوك» أما الكوفيون فأنهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين. الأول: المبتدأ ذات، والخبر صفة، والذات قبل الصفة بالاستحقاق، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياساً على توابع الأعراب والجامع التبعية المعنوية. الثاني: أن الخبر لابد وأن يتضمن الضمير، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر، وأنه غير جائز، لأن الضمير هو اللفظ الذي أشير به إلى أمر معلوم، فقبل العلم به امتنعت الإشارة إليه، فكان الإخبار قبل الذكر محالاً، أجاب البصريون على الأول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدأ أولى، لأن يكون واجباً وعن الثاني: أن الإخبار قبل الذكر واقع في كلام العرب، كقولهم «في يته يؤتى الحكم» قال تعالى (فأوجس في نفسه خيفة موسى) وقال زهير:

من يلق يوماً على صلته هرماً يلق السباحة منه والندى خلفاً

واقه اعلم.

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن الفعل لا يتغير عنه، لأن من قال: خرج ضرب لم يكن أنياً بكلام متنظم، ومنهم من قدح فيه بوجه. أحدها: أن قوله (مأندتهم أم لم تنذرهم) فعل وقد أخبر عنه بقوله (سواء عليهم) ونظيره قوله (ثم بدا لهم من يمد ما رأوا الآيات ليسجنته حتى حين) فاعل «بدا» هو «ليسجنته» وثانها: أن الخبر عنه بأنه فعل لابد وأن يكون فعلاً، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل: الخبر عنه بأنه فعل هو تلك الكلمة، وتلك الكلمة اسم قلنا فعل هذا: الخبر عنه بأنه فعل إذا لم يكن فعلاً بل اسماً كان هذا الخبر كذباً، والتحقيق أن الخبر عنه بأنه فعل إما أن يكون اسماً أو لا يكون، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذباً، لأن الاسم لا يكون فعلاً، وإن كان فعلاً قد صار الفعل غيراً عنه وثالثها: أنا إذا قلنا: الفعل لا يتغير عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لا يتغير عنه، والخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسماً لزم أنا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يتغير عنه، وهذا خطأ وإن كان فعلاً صار الفعل غيراً عنه ثم قال هؤلاء: لما ثبت أنه لا امتناع في الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر. أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الإخبار عن الفعل، فلا جرم كان التقدير: سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك، فإن قيل المندول عن الحقيقة إلى المجاز لابد وأن يكون لفائدة زائدة إما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الفائدة هنا؟ قلنا: قوله (سواء عليهم مأندتهم أم لم تنذرهم) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا في الإصرار والهجاء والأعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه. وقبل ذلك ما كانوا كذلك، ولو قال سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله، ولما قال (مأندتهم أم لم تنذرهم) أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف: «الهمزة» و«أم» مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأساً، قال سيبويه: جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله: اللهم اغفر لنا أيها العصاة، يمتنى أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام، كان ذلك جرى على صورة النداء ولانداء.

(المسألة الخامسة) في قوله: «أنذرتهم» ست قراءات: إما همزتين محقتين بينهما ألف، أولاً ألف بينهما، أو بأن تكون الهمزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف، أولاً ألف بينهما ويحذف حرف الاستفهام، وبجذبه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ: «قد افلح» فإن قيل: فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفاً؟ قال صاحب الكشاف: هو لاحق خارج عن كلام العرب (المسألة السادسة) الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي، وإنما ذكر الانذار دون البشارة لأن تأثير الانذار في القمل والتارك أقوى من تأثير البشارة؛ لأن اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بمحب النعمة، وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى. أما قوله (لا يؤمنون) ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف: هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو غيراً «لأن» والجملة قبلها اعتراض

(المسألة الثانية) احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذري ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأرقعه صعوداً) وقوله (نبت بدا إلى لب) على تكليف مالا يطلق، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط، فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذباً، والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الجأحة، وهما محالان على الله، والمقتضى إلى المحال محال، فصدور الإيمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال، وقد يذكر هذا في صورة العلم، هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وذلك محال ومستلزم المحال محال، فالأمر واقع بالمحال. ونذكر هذا على وجه ثالث: وهو أن وجود الإيمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الإيمان؛ لأنه إما يكون علماً لو كان مطابقاً للعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقاً لو حصل عدم الإيمان، فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم أن يجتمع في الإيمان كونه موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال، فالأمر بالإيمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود، وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع: وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالإيمان البتة، والإيمان يستمر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، وما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين

والاثبات ، ونذكر هذا على وجه عامس : وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) ثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منبى عنه . ثم هنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فحالة الإيمان منهم تكون قصدا إلى تبديل كلام الله ، وذلك منبى عنه ، وترك محاولة الإيمان يكون أيضاً مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصل على الترك والفعل ، فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع ، وهذا هو الكلام المدام لأصول الاعتزال . ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فأتوا بشيء متع ، وأنا أذكر أقصى ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه : قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان : المقام الأول : بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعا من الإيمان ، والمقام الثاني : بيان الجواب العقل على سبيل التفصيل ، أما المقام الأول فقالوا : الذي يدل عليه وجوه أحدها : أن القرآن ملؤه من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان قال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أن رجالا جسد آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف في حواشي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله (وماذا عليهم لو آمنوا) وقوله لإبليس (مامنعك أن تسجد) وقول موسى لأخيه (ما منعك إذ رأيتهم ضلوا) وقوله (فإلم لا يؤمنون) (فإلم عن التذكرة معرضين) (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (لم تحرم ما أحل الله لك) قال صاحب ابن عباد في فصله في هذا الباب : كيف يأمره بالإيمان وقد منعه عنه ؟ وبناه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أتى تصرفون ؟ ويخلق فيهم الإهلاك ثم يقول أتى توفسون ؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقوم لم تكفرون ؟ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدتم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين يذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أهرضوا ثم قال (فإلم عن التذكرة معرضين) . وثانيها : أن الله تعالى قال (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (ولو أنا أهلكتكم بمذابح من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلناك إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن ننزل ونفخ) فلما بين أنه ما أتى لهم عندا إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان عليه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم من الإيمان لكان ذلك من أعظم الاعتذار وأقوى الوجوه الدافعة للقباع عنهم فلما لم يكن كذلك حلنا أنه غير مانع . وثالثها : أنه تعالى حكى عن الكفار في سورة « حم السجدة » أنهم قالوا : قلوبنا في أكنه مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذمّا لهم في هذا القول ، فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين

في ذلك فلم ذمهم عليه ؟ ورأيها : أنه تعالى أزل قوله (إن الذين كفروا — إلى آخره) ذمالم وزجرا عن الكفر وتقييحا لفعلهم ، فلما كانوا ممنوعين عن الإيمان غير قادرين عليه لم يستحقوا الذم البتة ، بل كانوا معذورين كما يكون الأعمى معذورا في أن لا يمشي . وخامسها : القرآن إنما أزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم ، لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله ، فلما كان الخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا : إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالاً منا ، فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ؟ ومعلوم أن هذا محال لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المانع عن الإيمان كلف به لما كان نعم المولى ، بل كان بش المولى ومعلوم أن ذلك كفر ، قالوا : ثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الإيمان والطاعة مانع البتة ، فوجب القطع بأن علم الله تعالى ببدء الإيمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الإيمان . المقام الثاني قالوا إن الذي يدل على أن العلم بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان وجوه . أحدها : أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء ؛ لأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع ، والواجب لا قدرة له عليه ؛ لأنه إذا كان واجب الوقوع ، لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذي يكون كذلك لم يمكن للقدرة فيه أثر ، وأما الممتنع فلا قدرة عليه ، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا ، وذلك كفر بالاتفاق ثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده . وثانيها : أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، فإن كان يمكننا علمه يمكننا وإن كان واجبا عليه واجبا ، ولا شك أن الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته يمكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم ، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا ؛ لأن الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه ؛ والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا ، فكانت حركاته وسكناته جارية بحرى حركات الجادات ، والحركات الاضطرابية للحيوانات ، لكنها بالبدية نعلم فساد ذلك ، فإن رعى إنسان إنسانا بالآجرة حتى يشبه فانا نذم الراعى ولا نذم الآجرة ، ونذكر بالبدية تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه ، وبين ما إذا لكمة إنسان بالاختيار . ولذلك فإن العقلاء يبداء عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المفسد ، ويتمسكون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت ؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك . ورأيها : لو كان العلم بعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالإيمان أمرا باعدامه عليه ، وكأنه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم ، بأن يعدموا عليه ؛ لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول ، والأمر به سفه وصحت ، فدل على أن العلم بعدم لا يكون مانعا من الوجود . وخامسها : أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات

نظرا إلى ذاته وعينه ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ، إذا لم يعلمه كذلك
 لكن ذلك العلم جهلا ، وهو محال ، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يتمتع وجودها
 وعدمها بالثبوت ، فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يتمتع على الشيء الواحد كونه من الممكنات ،
 وكونه ليس من الممكنات وذلك محال . وسادسها : أن الأمر بالمحال سفه وصح ، فلو جاز ورود
 الشرع به لجاز وروده أيضاً بكل أنواع السفه ، فما كان يتمتع وروده باظهار المعجزة على يد الكاذبين
 ولا إزاله إلا كاذب والأباطيل ، وعلى هذا التقدير لا يبق وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة
 القرآن ، بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الإيمان والخير
 عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة
 لجاز ورود أمر الأعمى بنقض المصاحف ، والمؤمن بالطيران في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يده
 ورجلاه وألقى من شاهق جبل : لم لا تطير إلى فوق ؟ ولما لم يجر شيء من ذلك في العقول علمنا
 أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، ثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود ، وثامنها : لو جاز ورود الأمر
 بذلك لجاز بعبث الأنبياء إلى الجمادات وإزالة الكتب عليها ، وإزالة الملائكة لتبليغ التكليف إليها
 حالا بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سحرية وتلاعب بالدين . وتاسعها : أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى
 وجوبه لإغنى العلم عن القنطرة والارادة ، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مراديا مختارا ، وذلك
 قول الفلاسفة القائلين بالموجب . وعاشرها : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد ،
 قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال
 (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام
 الثالث) الجواب على سبيل التفصيل ، وللمتنزلة فيه طريقتان . الأولى : طريقة أبي علي وأبي هاشم
 والقاضي عبد الجبار ، فأنما قلنا : لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لاقلب عليه جهلا قالوا خطأ :
 قول من يقول : إنه ينقلب عليه جهلا ، وخطأ أيضاً قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب
 الامتناع عن القولين : والثاني : طريقة الكمي واختيار أبي الحسين البصري : أن العلم تبع للمعلوم ،
 فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان ،
 ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر
 بدلا عن الإيمان ، فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر ، لأنه تغير العلم . فهذان الجوابان هما اللذان
 عليهما اعتماد جمهور المتنزلة . وأعلم أن هذا المبحث صار منشأ لفضالات عظيمة : فيها أن منكرى
 التكليف والنبوت قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا ، وهذان الجوابان اللذان
 ذكرهما المتنزلة يجران مجرى الحرافة ولا يلتفت الماقل إليهما ، وسمعتنا كلام المتنزلة في أن مع
 القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح ، والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جداً أنصار مجموع
 الكلامين كلاما قويا في نفي التكليف ، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوت . ومنها أن الظاهرين

في القرآن قالوا : الذي قاله المتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا منفع من الإيمان ومن العاطة قد صدقوا فيه ، والذي قاله الجبرية : من أن العلم بسدم الإيمان مانع منه فقد صدقوا فيه ، فدل على أن القرآن ورد على حشد العقل وحل خلافه ، وذلك من أعظم المطاع وأقوى القوايح فيه ، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد ﷺ توسل به إلى الطعن فيه ، وقال قوم من الرافضة : إن هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غيره وبطل . والدليل عليه اشتغاله على هذه المناقشات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر . ومنها أن المقلدة للعاطنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا : لو جوزنا التسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة ، فان كلام أهل الجبر في نهاية القوة في إثبات الجبر ، وكلام أهل القدر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة ، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة ، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفر والضلال ، وعندنا قيل من تعمق في الكلام ترندق . ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البدء على الله تعالى وقال : أن قوله (إن الذين كفروا سواه عليهم أآذنتهم أم لم تنفهم لا يؤمنون) إنما وقع على سبيل الاستدلال بالإمارة ، وبجوزله أن يظهر خلاف ما ذكره ، وإنما قال بهذا المذهب فراراً من تلك الاشكالات المتقدمة . واعلم أن جملة الوجوه التي رويها عن المتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب . بل هي جارية بحرى التشبيهات . فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم في نهاية الضعف . أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي : خطأ قول من يقول إنه يدل ، وخطأ قول من يقول : إنه لا يدل : إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكماً بفساد النفي والإثبات وذلك لا يرتضي العقل وإن كان مستأنساً أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أولاً يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال ، فانا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العلم ، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معاً ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أو ضح من هذا وأقل مقدمات فيه . وأما قول الكعبي في نهاية الضعف ، لانا وإن كنا لا ندري أن الله تعالى كان في الأزل عالماً بوجود الإيمان أو بعدمه لكننا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلًا ، وهو الآن أيضاً حاضر ، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبق كان ذلك أعراضاً باقتلاب العلم جملاً ، وهذا آخر الكلام في هذا البحث . واعلم أن الكلام المنعوى هو الذي تقدم ، وبق في هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة . أحدها : روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ المنبري قال : كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت وآله اليوم بالكفر ، فقال لا تسجل بالكفر ، وما سمعت ؟ قال سمعت هاشم الأوقص يقول : إن (تبنيبدأ إلى حب) وقوله (ذرفي ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأصليه سقر) إن هذا

ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) إلى قوله (وإنه في أم الكتاب له ينال على حكمهم) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان، فسكت عمرو هنية ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لعب من لوم، ولا على الوليد من لوم، فلما سمع الرجل ذلك قال أقول يا أبا عثمان ذلك، هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالسلام وخرج بالكفر. وحكى أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) فقال له أخبرني عن (تبت) أكانت في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو: ليس هكذا كانت، بل كانت: تبت يدا من حمل بمثل ما حمل أبو لعب فقال له الرجل، هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قننا إلى الصلاة: فنضب عمرو وقال: إن علم الله ليس بشيطان، إن علم الله لا يضرب ولا ينفع. وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن. وثانها: روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا، فنضب ثم قال سبحان الله العظيم، قد كان في علمه أنهم يفعلونها فلم يعلمهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلمتكم، والأرض التي أظلمتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى، وكما لا تحكمكم السماء والأرض على الذنوب فكذلك لا يحكمكم علم الله تعالى عليها. واعلم أن في الأخبار التي يروها الجبرية والقدرية كثرة، والفرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك، وذلك لأنه متناقض وقاسد، أما المتناقض فلأن قوله «وكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله» صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض، وأما أنه قاسد، فلأننا بينا أن العلم بعدم الإيمان بوجود الإيمان متنافيان، فالتكليف بالإيمان مع وجود العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات، أما السماء والأرض فانها لا ينافيان شيئاً من الأعمال، فظهر أن تشبيه إحدى الصورتين بالأخرى لا يصدر إلا عن جاهل أو متجاهل، وجعل منصب الرسالة عنه. وثالثها: الحديثان المشهوران في هذا الباب: أما الحديث الأول: فهو ما روى في الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصنوق «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون طلقاً مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه ملكاً فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد، فوالله الذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها» وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

أنه قال: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبه، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحبه، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبله، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لردنه، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميتاقتا. وأما الحديث الثاني: فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام، فإن موسى قال لآدم: أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال آدم: أنت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وأزل عليك التوراة فهل تحمد الله قدره على؟ قال نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلج آدم موسى، والمتمثلة طمنوا فيه من وجوه. أحدها: أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام، وأنه غير جائز. وثانيها: أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ. وثالثها: أنه قال: أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة، وقد علم موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم، بل الله أخرجه منها. ورابعها: أن آدم عليه السلام اختج بما ليس بجهة؛ إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها، ولما بطل ذلك علينا فساد هذه الحجة. وخامسها: أن الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع أنا بينا أنه ليس بصواب. إذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه. أحدها: أنه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوى حين دخل مامع الا هذا الكلام، فظن أنه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود. وثانيها: أنه قال: ليج آدم منصوبا أى أن موسى عليه السلام ظبه وجعله محجوجاً وأن الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر. وثالثها: وهو المتمد أنه ليس المراد من المناظرة الدم على المعصية، ولا الاعتذار منه بظلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة، فقال آدم: إن خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيها، وهذا المعنى كان مكتوباً في التوراة، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالغلوب واعلم أن الكلام في هذه المسألة طويل جداً والقرآن مملوء منه ونستقصي القول فيها في هذا التفسير إن قدر الله تعالى ذلك؛ وفيما ذكرنا هنا كفاية

قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولم عذاب عظيم) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا، وهو الحتم، والكلام هنا يقع في مسائل:

(المسألة الأولى) الختم والكنم أخوان ؛ لأن في الاستيناق من الشيء بضرب الختام عليه كنهنا له وتغطية ، ثلاثا يتوصل إليه أو يطلع عليه ، والتضاد النطاء ضالة من غشاه إذا غشاه . وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالمصابة والمهامة

(المسألة الثانية) اختلف الناس في هذا الختم ، أما القائلون بأن أضال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ، ثم لهم قولان ، منهم من قال : الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر ، وتقريره أن القادر على الكفر إما أن يكون قادرا على تركه أو لا يكون ، فإن لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر ، فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر ، وإن قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة إلى فعل الكفر وإلى تركه على سواء ، فإما أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح إليها أولا يتوقف ، فإن لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، ويجوز مقتضى القبح في الاستدلال بالممكن على المؤثر ، وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال ، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أولا من فعل الله ولا من فعل العبد ، لاجاز أن يكون من فعل العبد وإلا لزم التسلسل ، ولا جاز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد ؛ لأنه يلزم حدوث شيء لا مؤثر ، وذلك يبطل القول بالصانع . فثبت أن كون قدرة العبد مصدرا للقدور المعين يتوقف على أن ينضم إليها مرجح هو من فعل الله تعالى . فنقول : إذا انضم ذلك المرجح إلى تلك القدرة فإما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبا أو جائزا أو معتمدا ، والثاني والثالث ، باطل فتمين الأول ، وإذنا قلنا إنه لا يجوز أن يكون جائزا لأنه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر ، وأخرى منفكا عنه ، فالنقض وقوع ذلك ؛ لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فذاك المجموع تارة يترتب عليه الأثر ، وأخرى لا يترتب عليه الأثر ، فاختصاص أحد الوقتين يترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة إليه ، أولا يتوقف ، فإن توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة ، لذلك المجموع ، وكنا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا ، وأيضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني ، فإن توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال ، وإن لم يتوقف لحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للأثر ، وأخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع أنه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة ، فيكون هذا قولنا بترجح الممكن لآخر مرجح وهو محال ، فثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا ، وأما أنه لا يكون معتمدا فظاهر ، وإلا لكان مرجح الوجود مرجحا لعدم وهو محال ، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن

المجموع المحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازماً : لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل متمماً وبعد حصوله يكون واجباً ، وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية المرجية للكفر في القلب ختاً على القلب ومنعاً له عن قبول الإيمان ؛ فإنه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقوبة مايجرى مجرى السبب الموجب له ، لأن العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول ، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلّة ، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لا يجوز إجراء هذه الآيّة على المنع من الإيمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآيّة الأولى وزادوا هنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنا وضطاء بمنعهم عن الإيمان (وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً) وقال (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة عما تدعوننا إليه) وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الإيمان ثم قالوا : بل لا بد من حمل الختم والنشأوة على أمور أخرى ثم ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاعتدال بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالآلاف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئاً وكان بأذانهم وقرأ حتى لا يخلص إليها الذكر ، وإنما أضيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمسكها وقوة ثباتها كالشيء الخلق ؛ ولهذا قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون) (كلاب ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه) ، وثانيها : أنه يكفي في حسن الإضافة أدنى سبب ، فالشیطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب . وثالثها : أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يعصفوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فضلوا إلى الله تعالى ؛ لأن حدوثه إنما اتفق عند إرادته تعالى دلالة عليهم كقوله تعالى في سورة براءة (زادهم رجساً إلى رجسهم) أي ازدادوا بها كفراً إلى كفرهم . ورابعها : أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تفصيل الإيمان لهم إلا بالقصر والإلجاء إلا أن الله تعالى ما أقرهم عليه لتلاييل التكليف فغير عن ترك القصر والإلجاء بالختم إشعاراً بأنهم الذين انتهوا في الكفر إلى حيث لا يتأهون عنه إلا بالقصر وهي الغاية القصوى في وصف لجأهم في النفي . وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه به كما به من قولهم (قلوبنا في أكنة عما تدعوننا إليه وفي أذاننا قر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره في الحكاية والتهم كقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وسادسها : الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لا تنمى الذكر ولا تقبل الحق ، وعلى أسماعهم بأنها لا تصنى إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تنعم على

ما يقوله فلان ، أى تصدقه وتشهد بأنه حق ، فأخبر الله تعالى فى الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون ، وأخبر فى هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسأبينا : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت فى قوم غصوصيين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع فى الدنيا عقاباً لهم فى العاجل ، كما عجل لكثير من الكفار عقوبات فى الدنيا فقال (ولقد علمت الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعبادة والصلاح لهم ، فيكون هذا مثل ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع ، إلا أنهم إذا صاروا بذلك إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ ، وقد أسقط الله التكليف عن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ، ولنا ننكر أن يخلق الله فى قلوب الكافرين مانعاً يمنهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون فى هذا الحال مكلفين . وثانيتها : يجوز أن يحمل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلاً بينهم وبين الإيمان بل يكون ذلك كالبلادة التى يحدوها الإنسان فى قلبه والقذى فى عينه والطين فى أذنه ، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مائة من الإيمان كما قد فعل بنى إسرائيل فأنهرا ثم يكون هذا الفعل فى بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالجزء الذى أنزل على قوم فرعون حتى استنصروا منه ، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد . وثالثها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم فى الآخرة كما قد أخبر أنه يعميمهم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عيا وبكاً وصياً) وقال (ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً) وقال (اليوم نختم على أفواههم) وقال (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) . وعاشرها : ما حكه عن الحسن البصرى - وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى - أن المراد بذلك علامة وسمه يجعلها فى قلب الكفار وسمهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار ، وعلى أنهم لا يؤمنون أبداً فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان) وحيث الملائكة يحبونه ويستغفرون له ، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيفضونه ويلعنونه ، والثالثة فى تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة ؛ لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافراً ملعوناً عند الله تعالى صار ذلك منفراً لهم عن الكفر أو إلى المكلف ، فإنه إذا علم أنه متى آمن قد أحبه أهل السماوات صار ذلك مرغبا له فى الإيمان وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيفضونه ويلعنونه صار ذلك زاجراً له عن الكفر . قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع ، لانا تمكن بعد ختم الكتاب أن نضكه ونقرأه ، ولأن الختم هو منزلة

أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر . قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك ؛ لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع ، والدلائل العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب ، ولهذا خصهما بالذكر . فإن قيل : فيحملون النشأوة في البصر أيضا على معنى العلامة ؟ قلنا لا ، لأننا إنما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة . لأن حقيقة اللغة تقتضي ذلك ، ولا مانع منه فوجب إثباته . أما النشأوة فحقيقتهما الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على الجواز ، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع بصره في باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضع

(المسألة الثالثة) الألفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي : والطبع ، والكنان ، والرين على القلب ، والورق في الأذان ، والنشأوة في البصر من الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الأول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال (كلا بل ران على قلوبهم) (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا) (وطبع على قلوبهم) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (فأعرض أكنهم فهم لا يسمعون) (لينذر من كان حيا) (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء (أموات غير أحياء) (في قلوبهم مرض) والقسم الثاني : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة (وما منع الناس أن يؤمنوا) (فنشأ فليؤمن ومن شاء فليكفر) (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (وما حمل عليكم في الدين من حرج) (كيف تكفرون بالله) (لم تلبسون الحق بالباطل) والقرآن علو من هذين القسمين ، وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة ، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها ، وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شغبا وأشدّها شغبا ، ويحكي أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال لا ، لأنهم زهوه ، فسئل عن أهل السنة فقال لا ، لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، إلا أن أهل السنة وقع نظرم على العظمة فقالوا : ينبغي أن يكون هو المرجد ولا موجد سواء ، والمعتزلة وقع نظرم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرة هذه القبايح ، وأقول : وهنا سر آخر ، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر ، لأن الفاعلية لو لم توقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو نفي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة . بل هنا سر آخر هو فوق الكل ، وهو أننا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجم أحدهما على الآخر إلا لمرجع ، وهذا يقتضي الجبر ، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرابية وجزءا بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي ، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة ، فكان

هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتثنية وبحسب الدلائل السمعية ، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفناها عن حقائقها صعبت المسألة وغضت وعظمت ، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشف : اللفظ يحتمل أن تكون الاسماع داخلة في حكم الختم ، وفي حكم التنشئة ، إلا أن الأولى دخولها في حكم الختم ، لقوله تعالى (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

(المسألة السادسة) الفاتحة في تكرير الجار في قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للاسماع كان أدل على شدة الختم في الموضوعين

(المسألة السادسة) إنما جمع القلوب والأبصار ووحده السمع لوجوه . أحدها : أنه وحده السمع ، لأن لكل واحد منهم معاً واحداً ، كما يقال : أثنى برأس الكهشين ، يعني رأس كل واحد منهما ، كما وحده البطن في قوله « كلوا في بعض بطنتكم تميشوا » يفعلون ذلك إذا أمنا اللبس ، فإذا لم يؤمن كقولك . فرضهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه . الثاني : أن السمع مصدر في أصله ، والمصادر لا تجمع يقال : رجلان صوم ، ورجال صوم ، فروى الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله (وفي أذنتا وقر) الثالث : أن تقدير مضافاً محذوفاً أي وعلى حواس سمعهم . الرابع : قال سيويه : إنه وحده لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضاً ، قال تعالى (يخرجهم من الظلمات إلى النور) (عن الهين وعن الشمال) قال الرازي :

بها جيف الحيدى فأما عظامها فيبيض وأما جلدها فضليب

وإنما أراد جلودها ، وقرأ ابن أبي عجلة (وعلى أسماعهم)

(المسألة السابعة) من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم ، وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ، ولأن السمع فصل نتائج عقول البعض إلى البعض ، فالسمع كأنه سبب لاستكمال النقل بالمعارف ، والبصر لا يرفقه إلا على المحسوسات ، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ، ولأن السمع متى بطل بطل النطق ، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ، لأن آلة القوة الباصرة أشرف ، ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح

(المسألة الثامنة) قوله (ختم الله على قلوبهم) يدل على أن عمل العلم هو القلب . واستقصينا بيانه في قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) في سورة الشعراء .

(المسألة التاسعة) قال صاحب الكشف : البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المراتب ، كما أن البصيرة نور القلب ، وهو ما يستبصر به ويتأمل ، فكأنهما جوهرا ن لطيفان خلق الله تعالى فيهما آيتين للإبصار والاستبصار . أقول : إن أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام : وتحقيق القول في الإبصار يستدعي أبحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع .

(المسألة العاشرة) قرئ : (غشاوة) بالكسر والنصب ، وغشاوة بالضم والرفع ، وغشاوة بالفتح والنصب ، وغشوة بالكسر والرفع ، وغشوة بالفتح والرفع والنصب ، وغشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا ، والغشاوة هي الغطاء ، ومنه الغاشية ، ومنه غشى عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع .

(المسألة الحادية عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى ، لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه ، كما تقول نكل عنه ، ومنه العذب ، لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيد ، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاعا ، لأنه ينقح العطش أى يكسره ، وفراغا لأنه يرفته عن القلب ، ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وإن لم يكن نكالا أى عقابا يرتدع به الجاني عن المعادة ، والفرق بين العظيم والكبير : أن العظيم تقيض الحقير ، والكبير تقيض الصغير ، فكان العظيم فوق الكبير ، كما أن الحقير دون الصغير ، ويستعملان في الجثث والأحداث جميعا ، تقول : رجلا عظيما وكبير تريد جثته أو خطره ، ومعنى التشكير أن على أبصارهم نوعا من الأغذية غير ما يتعارفه الناس ، وهو غطاء التماهى عن آيات الله ، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى .

(المسألة الثانية عشرة) اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار ، وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله (ولهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه بوجوب عليه العفو ، ولذا ذكر ههنا دلائل الفريقين ، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمرين . أحدهما : أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة ، فوجب أن يكون قيحا ، أما أنه ضرر فلا شك ، وأما أنه خال عن جهات المنفعة ، فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى ، أو إلى غيره ، و الأول باطل ، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الضار ، فإن عبده إذا أساء إليه أدبه ، لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولأنه إذا أدبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يضره . والثاني : أيضا باطل ، لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى المذنب أو إلى غيره أما إلى المذنب فهو محال ، لأن الأضرار لا يكون عين الانتفاع وأما إلى غيره فمحال ، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع ، فإيصال الضرر إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للرجوح على الراجح ، وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الاتصال من غير توسيط الأضرار بالغير ،

فيكون توسط ذلك الاضرار عديم الفائدة . ثبت أن التعذيب ضرر غال عن جميع جهات المنفعة وأنه معلوم القبح يديده العقل ، بل فحجه أجلي في القول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا ، والجهل الذي لا يكون ضارا ، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار ، لأن ذلك الكذب الضار وسيلة إلى الضرر وقبح ما يكون وسيلة إلى الضرر ، دون فيج نفس الضرر ، وإذا ثبت فحجه امتنع صدوره من الله تعالى ، لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح ، وثانها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كذب الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستقبا لاستحقاق العقاب ، إما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شرط العلة ، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبيه لا بحالة العقاب ، وما كان مستقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا ، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا ، والقبح لا يفعله الحكيم ، فلم يبق هاهنا إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو إن وجد لكنه لا يستمقب العقاب ، وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها : أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للانقاع ، أو للاضرار ، أولا للانفعاع ولا للاضرار ، فإن خلقهم للانقاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي به إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ، ولما علم إقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فضلا يؤدي بهم إلى العقاب ، فإذا كان قاصداً لانقاعهم وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ، ولا جائز أن يقال . خلقهم لا للانقاع ولا للاضرار ، لأن الزك على عدم يمكن في ذلك ، ولأنه على هذا التقدير يكون عينا ، ولا جائز أن يقال : خلقهم للاضرار ، لأن مثل هذا لا يكون رحما كريما ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونهم رحما كريما ، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . ورابعها : أنه سبحانه هو الخالق للواعي التي توجب المعاصي ، فيكون هو الملجئ إليها فيقبح منه أن يعاقب عليها ، إنما قلنا إنه هو الخالق لتلك اللواعي ، لما بينا أن صدور الفعل عن مقدرة يتوقف على انضواء الداعية التي يخلقها الله تعالى إليها ، وبيننا أن ذلك يوجب الجبر ، وتعذيب المجبور قبيح في العقول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر قالوا : إذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت إلى شخصين من الناس قبلها أحدهما وخالفها الآخر فأصيب أحدهما وعوقب الآخر ، فإذا قيل لم يقل هذا وخالف الآخر ؟ فيقال لأن التقابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع ، والآخر لم يحب ولم يصبر فعصى ، أو أن هذا أصنى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع ، وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى ، فيقال : ولم أصنى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم ؟ فنقول : لأن هذا ليب حازم فطن ، وذلك أخرق جاهل غبي فيقال ولم يختص هذا بالحزم والفتنة دون ذلك ، ولا شك أن الفتنة والبلادة من الأحوال الغريبة . فإن الإنسان لا يختار الغباوة والخرق ولا يفعلها في نفسه بنفسه ؟ فإذا تناهت

التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطراباً علينا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس بممكنك أن تسوى بين الشخصين الذين أطاع أحدهما وصصى الآخر في كل حال أعنى في العقل والجمل، والفظاظة والقساوة، والحزم والخرق، والميلين والباعثين والزاجرين، ولا يمكنك أن تقول إنهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية، فإذا سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه، وعند هذا يقال : أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصي على ما خلقه الله عليه من الفظاظة والجساسة، والتبادة والقساوة، والطيث والخرق، ثم يساقطه عليه، وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع ليبدأ حازماً عارفاً علماً، وأين من العدل أن يستن قلبه ويقوى غضبه ويلب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ، بل يقيض له أصدقاء هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيتم منهم ثم يؤاخذ بما يؤاخذ به اللبيب الحازم، والماعل العالم، البارد الرأس، المعتدل مزاج القلب، اللطيف الروح الذى رزقه مريباً شقيقاً، ومعلماً كاملاً؟ ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء! ثبت بهذه الوجه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول. وخامساً : أنه تعالى إنما كفنا النفع لعمده إلينا، لأنه قال (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم إنساناً ويقول له إنى أعذبك العذاب الشديد، لأنك فوت على نفسك بعض المنافع، فإنه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر فبأن فوت على نفسه أدون المطالبين أقتضت على لأجل ذلك إعطائها وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول إنك قدرت على أن تكسب ديناراً لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لى فيه غرض البتة، فلما لم تكسب ذلك الدينار ولم تنتفع به أخذك وأقطع أعضائك إرباً إرباً، لاشك أن هذا نهاية السفاهة، فكيف يليق بأحكم الحاكمين! ثم قالوا هب أنا سلنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وذلك لأن أقصى الناس قلباً وأشدهم غلظة وفظاظة وبعداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشيع منه ويمل، فلو طبق مواظباً عليه لامة كل أحد، ويقال هب أنه بالغ هذا في أضرارك، ولكن إلى متى هذا التذبيب، فإما أن تقتله وترجمه، وإما أن تخلصه، فإذا قبض هذا من الإنسان الذى يلتذ بالانتقام فالتقى عن السكل كيف يليق به هذا الدوام الذى يقال : وسادساً : أنه سبحانه نهى عباده عن استغفار الزيادة، فقال (فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً) وقال (وجزاء سيئة سيئة مثلاً) ثم إن العبد هب أنه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد؟ فيكون العقاب المؤبد ظليلاً. وسابعاً : أن العبد لو وأظ على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته، ألا ترى أن هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة، أو عقول أولئك المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم، ولم لا يسمع نداءهم،

ولم يخيب رجاءهم؟ ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال (ادعوني أستجب لكم) أم من يخيب المضطر إذا دعاه) وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لا يخطئهم إلا بقوله (استسروا فيها ولا تكلمون) قالوا : فهذه الوجوه مما توجب القطع بدم العقاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن : العذر عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ، والدلائل العقلية تفيد اليقين ، والمظنون لا يعارض المقطوع . وإنما قلنا : إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظنى ظنى ، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية ، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النص والتعريف ، ورواة هذه الأشياء لا يمل بلوغهم إلى حد التواتر ، فكانت روايتهم مظنونة ، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاختصار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقل ، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معاً ، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل ، والظن في العقل يرجع الظن في العقل والنقل معاً ، لكن عدم المعارض العقلى مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ، ثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية ، وأما أن الظنى لا يعارض اليقيني فلا شك فيه .

وثانيها : وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس ، قال الشاعر :

وإني إذا أوعدته أو وعدته تخلف إيمادي ومنجز موعدى

بل الإصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعد لوما ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصلح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مدة الامتثال وحاصل جزوهم فيه أن الأمر من تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به ، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر ، فإن السيد قد يقول لعبده افعل الفلانى غداً وإن كان يعلم في الحال أنه سيئاه عنه غداً ، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيد في ذلك ويوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيئاه عنه غداً فإنه يحسن عند أهل السنة أن يقول : صل غداً إن عشت ، ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به ، لانه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط ، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد . إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك ؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الأخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد ، فإن الأخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الرجوع عن المعاصى والاقدام على الطاعات ، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد ، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالثواب حق لازم ، وأما توعده بالعقاب فغير لازم ، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمة الشاملة لهم ، كالأله يهد ولده

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

بالقتل والسمل والتطع والضرب ، فإن قيل الولد أمره قد انتفع وإن لم يفعل فاف قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته ، فإن قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذباً والكذب قبيح قلنا لانسلم أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار ، فأما الكذب النافع فلا ، ثم إن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أنه كذب ، أليس أن جميع عموماً القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذباً ، أليس أن كل التشابهات معسوفة عن ظواهرها ، ولا يسمى ذلك كذباً فكذباً هنا . وثالثاً : أليس أن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص ، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم البغض وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً ، أو نقول : معناه أن العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب . وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل إلينا على سبيل التوازن من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فإنكاره يكون تكديماً للرسول وأما الشبه التي تسكتن بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم .

قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) أعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك في وصف المنافقين قالوا : وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلبت ضمايرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الإقامة على الجحود والعتاد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وخفيه يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أن الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص إلا بتقسيم نذكره فقول : أحوال القلب أربعة ، وهي الإعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم ، والإعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد ، والإعتقاد الغير المطابق وهو الجمل ، وخلو القلب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال اللسان ثلاثة : الإقرار ، والإنكار ، والسكوت . فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسمًا . النوع الأول : ما إذا حصل العرفان القلبي فهنا إما أن ينضم إليه الإقرار باللسان أو الإنكار باللسان أو السكوت . القسم الأول : ما إذا حصل العرفان بالقلب والإقرار باللسان فهذا الإقرار إن كان اختيارياً فصاحبه مؤمن حقاً بالاتفاق ، وإن كان اضطرارياً وهو ما إذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الحروف لما أقر ، بل أنكر ، فهذا يجب أن يعد منافقاً ؛ لأنه بقلبه منكر مكذب ، فإذا كان باللسان مقراً مصداقاً وجب أن يعد منافقاً لأنه بقلبه منكر مكذب به جحد الإقرار . القسم الثاني : أن يحصل العرفان القلبي والإنكار اللساني

فهذا الإنكار إن كان اضطرارياً كان صاحبه مسلماً ، لقوله تعالى (لا من) أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وإن كان اختيارياً كان كافراً معادياً . القسم الثالث أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خالياً عن الإقرار والإنكار ، فهذا السكوت إما أن يكون اضطرارياً أو اختيارياً ، فإن كان اضطرارياً فذلك إذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقاً أو كما إذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات لجأه ، فهذا مؤمن قطعاً ، لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الإقرار والإنكار فكان معذوراً فيه ، وأما إن كان اختيارياً فهو كمن عرف الله بدليله ثم إنه لم يأت بالإقرار ، فهذا محل البحث ، وميل الغزالي رحمه الله إلى أنه يكون مؤمناً لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان » وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الإيمان فكيف لا يخرج من النار . النوع الثاني : أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي ، فلما أن يوجد معه الإقرار ، أو الإنكار أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الإقرار ، ثم ذلك الإقرار إن كان اختيارياً فهذا هو المسألة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا ؟ وإن كان اضطرارياً فهذا يفرع على الصورة الأولى ، فإن حكمنا في الصورة الأولى بالكفر ، فهانئ لا كلام ، وإن حكمنا هناك بالإيمان وجب أن يحكم هانئاً بالتناقض ، لأن في هذه الصورة لو كان القلب عارفاً لكان هذا الشخص منافقاً ، فإن يكون منافقاً عند التقليد كان أولى . القسم الثاني : الاعتقاد التقليدي مع الإنكار اللساني ، ثم هذا الإنكار إن كان اختيارياً فلا شك في الكفر ، وإن كان اضطرارياً وحكمنا بإيمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان في هذه الصورة . القسم الثالث : الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطرارياً كان أو اختيارياً ، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الأول إذا حكمنا بإيمان المقلد . النوع الثالث : الإنكار القلبي فلما أن يوجد معه الإقرار اللساني ، أو الإنكار اللساني ، أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الإقرار اللساني ، فذلك الإقرار إن كان اضطرارياً فهو المتناقض وإن كان اختيارياً فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة أن العالم قديم ثم بالإختيار أقر باللسان أن العالم محدث ، وهذا غير مستبعد ، لأنه إذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد ، فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان ؟ فهذا القسم أيضاً من التناقض . القسم الثاني : أن يوجد الإنكار القلبي ويوجد الإنكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق ، لأنه ما أظهر شيئاً بخلاف باطنه . القسم الثالث : أن يوجد الإنكار القلبي مع السكوت اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لأنه ما أظهر شيئاً . النوع الرابع : القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا إما أن يوجد معه الإقرار أو الإنكار أو السكوت . القسم الأول إذا وجد الإقرار فهذا الإقرار إما أن يكون اختيارياً أو اضطرارياً ، فإن كان اختيارياً ، فإن كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر ، لكنه فعل ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري أنه هل هو صادق فيه أم لا ؟ وإن كان لافي مهلة النظر فبغير نظر ، أما إذا كان اضطرارياً لم يتكفر صاحبه ، لأن توقفه إذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الإقرار لم يكن

عمله قبيحا . القسم الثاني : القلب الخالي مع الانتكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر . القسم الثالث : القلب الخالي مع اللسان الخالي ، فهذا إن كان في ميلة النظر فذاك هو الواجب ، وإن كان غاربا عن ميلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة ، فهذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ماهو ، وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يصادف مافى ظاهره أو كان باطنه غالبا عما يشعر به ظاهره ، وإذا عرفت هذا ظهر أن قوله : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون والله أعلم .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن كفر الكافر الأصلي أفتح بإمام كفر المنافق ؟ قال قوم كفر الكافر الأصلي أفتح ، لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان . وقال آخرون بل المنافق أيضاً كاذب باللسان ، فإنه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس عليه ، ولذلك قال تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) وقال (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) ثم إن المنافق اختص بمزيد أمور منكرة . أحدها : أنه قصد التلبس والكفر الأصلي ما قصد ذلك . وثانيها : أن الكافر على طبع الرجال ، والمنافق على طبع الخنوة . وثالثها : أن الكافر مريض لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض إلا بالصدق ، والمنافق رضى بذلك . ورابعها : أن المنافق ضم إلى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الأصلي ، ولاجل غلط كفره قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) . وخامسها : قال مجاهد : إنه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات ، ثم فني بذكر الكفار في آيتين ثم نكث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على أن المنافق أعظم جرماً ، وهذا بعيد ، لأن كثرة الانقصاص بخبرهم لا توجب كون جرهم أعظم ، فإن عظم تغيير ذلك ، وهو ضمهم إلى الكفر وجوها من المعاصي كالخداعة والاستهزاء ، وطلب الفرائد إلى غير ذلك ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الانقصاص بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرماً من الكفار .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين . الأول : أنها تدل على أن من لا يعرف الله تعالى وأقر به فإنه لا يكون مؤمناً ، لقوله (ومأمم مؤمنين) وقالت الكرامية : إنه يكون مؤمناً الثاني : أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفاً لا يكون مكلفاً أما الأول فلأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون أقرارهم بذلك إيماناً ، لأن من عرف الله تعالى وأقر به لا بد وأن يكون مؤمناً ، وأما الثاني فلأن غير العارف لو كان معذوراً لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، فبطل قول من قال من المتكلمين : أن من لا يعرف هذه الأشياء يكون معذوراً

(المسألة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الإنسان وجوها . أحدها : يروى عن ابن عباس

أنه قال : سمى إنسانا لأنه عهد إليه فنى ، وقال الشاعر . سميت إنسانا لأنك نامى
وقال أبو الفتح البستي :

يا أ كثر الناس إحسانا إلى الناس وأ كثر الناس إضلالا على الناس
نسيت عهدك والنسيان مفتر فاعفر فأول ناس أول الناس

وثانيها : سمى إنسانا لاستثنائه بمثله . وثالثها : قالوا : الانسان إنما سمى إنسانا لظهورهم وأنهم
يؤمنون أى يبصرون من قوله (آتس من جانب الطور ناراً) كما سمى الجن لاجتماعهم . وأعلم أنه
لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر وإلا لزم التسلسل ، وعلى هذا لاجابة إلى جعل
لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر .

(المسألة الخامسة) قال ابن عباس : أنها نزلت في منافق أهل الكتاب ، منهم عبدالله بن أبى
ومعتب بن قشير ، وجد ابن قيس ، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا
لنجد في كتابنا نتمه وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض .

(المسألة السادسة) لفظة « من » لفظة صالحة للتثنية ، والجمع ، والواحد . أما في الواحد
فقوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك) وفي الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون إليك) والسبب
فيه أنه موحد اللفظ لمجموع المعنى ، فمعد التوحيد يرجع إلى اللفظ . وعند الجمع يرجع إلى المعنى ،
وحصل الأمران في هذه الآية ؛ لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد و (آمنا) لفظ الجمع وبقي من
مباحث الآية أسئلة . السؤال الأول : المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا
منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في إدعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر ؟ والجواب : إن
حللنا هذه الآية على منافق المشركون فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث
والنشور وإن حللناها على منافق أهل الكتاب — وهم اليهود — فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود
بالله ليس بإيمان ، لأنهم يعتقدونه جسما ، وقالوا عزيز بن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس
إيمانا ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبيثهم فيه مضاعفا لأنهم كانوا يقولهم يؤمنون به على ذلك الوجه
الباطل ، وباللهان يومهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا الله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه .
السؤال الثاني : كيف طابق قوله (ومما يؤمنون) قولهم (آمنا بالله) والأول في ذكر شأن الفعل
لا الفاعل ، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل ؟ والجواب : أن من قال فلان ناظر في المسألة
الفلانية ، فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبت ، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين
كنت قد بالغت في تكذيبه ، يعنى أنه ليس من هذا الجنس ، فكيف يظن به ذلك ؟ فكذا ههنا لما
قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال (ومما يؤمنون) كان ذلك
مبالغة في تكذيبهم ، وفضيحه قوله (يريدون أن يخرجوا من التاروماهم بخارجين منها) هو أبلغ من
قولك : وما يخرجون منها . السؤال الثالث : ما المراد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به

يَخْدَعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

الوقت الذى لا حد له وهو الأبد الدائم، الذى لا ينقطع له أمد، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من التشور إلى أن تدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة، وما بعده فلا حد له.

قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون. في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)

اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء. أحدها: ما ذكره في هذه الآية، وهو أنهم (يخادعون الله والذين آمنوا) فيجب أن يعلم أولاً ما المخادعة، ثم ثانياً ما المراد بمخادعة الله؟ وثالثاً أنهم لماذا كانوا يخادعون الله؟ ورابعاً أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم؟

(المسألة الأولى) اعلم أنه لا شبهة في أن الخديعة مذمومة، والمذموم يجب أن يميز عن غيره لكي لا يفعل، وأصل هذه النحلة الاخفاء، وسميت الخزانة المخدع، والاخذمان عرقان في النقي لأنها خفيان. وقالوا: خدع الضب خدعا إذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا، وطريق خديع وغادع، إذا كان غائبا للقصدي بحيث لا يظن له، ومنه المخدع. وأما خدعا فهو إظهار ما يوم السلامة والساد، وإبطان ما يقتضى الاضرار بالغير والتخلص منه، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين؛ لأن الدين يوجب الاستقامة والبدول عن الفروور الاساءة، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة، ومن هذا الجنس وصفهم المرأى بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده، ومنه أخذ التدليس في الحديث، لأن الراوى يوم السماع ممن لم يسمع؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس.

(المسألة الثانية) وهم أنهم كيف خادعوا الله تعالى؟ فقلنا: أن يقول: إن مخادعة الله تعالى بمنزلة من وجبه. الأول: أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع، لأن الذى فعلوه لو أظهروا الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا، فإذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح أن يخادع. الثاني: أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول إليهم فلم يكن قصدهم في تفاهم مخادعة الله تعالى، ثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لابد من التأويل وهو من وجبه. الأول: أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسالة على عادة في تفخيم وتعظيم شأنه. قال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقال في عكسه (واعلموا أنما غنم من شيء فإن لله خمسة) أضاف السهم الذى يأخذه الرسول إلى نفسه فالمنافقون لما خادعوا

الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى . الثاني : أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع ، وصورة صنع الله معهم حيث أمر بأجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم (المسألة الثالثة) فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه . الأول : أنهم ظنوا أن النبي ﷺ والمؤمنين يحرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهروا لهم الإيمان وإن أسروا خلافه فقصودهم من الخداع هذا . الثاني : يجوز أن يكون مرادهم إفساء النبي ﷺ إليهم أسرارهم ، وإفساء المؤمنين أسرارهم فينقلوا إلى أعدائهم من الكفار . الثالث : أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » . الرابع : أنهم كانوا يطمعون في أموال الغنائم ، فإن قيل : قاله تعالى كان قادرا على أن يوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرم وخداعهم ، فلم يفعل ذلك هتكا لسرهم ؟ قلنا : إنه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكنه تعالى أباهم وقوام ، إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، أو لحكمة لا يطلع عليها إلا هو . فإن قيل هل للاقتصار بخداعتهم على واحد وجه صحيح ؟ قلنا قال صاحب الكشاف وجهه أن يقال : غي به فعلت إلا أنه أخرجه في زنة فاعلت ، لأن الزنة في أصلها للبلافة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء . أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ، لريادة قوة الداعي إليه ، ويضده قراءة أبي حنيفة (يخادعون الله) ثم قال (يخادعون) يائناً ليقول ويجوز أن يكون مستأنفاً كأنه قيل ولم يدعون الإيمان كاذبين ، وما نفهمهم في ؟ فقبل (يخادعون)

(المسألة الرابعة) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقون (يخادعون) وحجة الأولين : مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقاً للفظ الأول ، وجهه الباقي أن الخادعة إنما تكون بين اثنين ، فلا يكون الإنسان الواحد مخادعاً لنفسه ، ثم ذكروا في قوله (وما يخادعون إلا أنفسهم) وجهين . الأول : أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن . والثاني : ما ذكره أكثر المفسرين ، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم في الدنيا ، لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم ، وهو كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (إنما نحن مستهزئون . الله يستهزئ بهم) (أتؤمن كما آمن السفهاء إلا أنهم هم السفهاء) (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) (إنهم يكيدون كيداً) (إنهم يكيدون كيداً) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله ورسوله) (وفي في الآية بعد ذلك أمثا . أحدهما : قرئ . (وما يخادعون) من الخدع (يخادعون) بفتح الباء بمعنى يخادعون (ويخدعون) و (يخادعون) على لفظ ما لم يسم فاعله . وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته ، ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) والمراد بخداعتهم ذواتهم أن الخداع

لا يمدحهم إلى غيرهم . وثالثها أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحس ، ومشاعر الإنسان حواسه ، والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس ، لكنهم لم يناديهم في الغفلة كالذي لا يبص .

أما قوله تعالى (في قلوبهم مرض) فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ، ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته ، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب . فإن قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه ، فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجبل لكان قوله (فزادهم الله مرضا) محولا على الكفر والجبل ، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجبل . قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجبل لوجوه : أحدها أن الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن ، فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم : إذا فعل الله الكفر فينا ، فكيف تأمرنا بالإيمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذاب ، فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف تتشاغل بعبادته وتفسيره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم . ورابعها : قوله (ولم عذاب أليم) فإن كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لوهم وطولهم ، فأى ذنب لم حتى يذمهم ؟ وخامسها : أنه تعالى أضافه إليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الأرض ، وأنهم هم السفهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا أنا معكم ، إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول يجعل المرض على النعم ، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المتأففين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما . وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم ، كما روى أنه عليه السلام فر بعد الله بن أبي بن سلول على حمار ، فقال له نخ حمارك يا محمد فقد آذنتي رجعه ، فقال له بعض الأنصار اعنزه يا رسول الله ، فقد كنا عزمنا على أن تتوجه الرياضة قبل أن تقدم علينا ؛ فهؤلاء لما اشتد عليهم النعم وصف الله تعالى ذلك فقال (فزادهم الله مرضا) أى زادهم الله غما على غنمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتطعيم شأنه الثاني : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف ، فهو كقوله تعالى في سورة التوبة (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) والسورة لم تفعل ذلك ، ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح (إني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدكم دعائي إلا فرارا) والبدعاء لم يفعل شيئا من هذا ، ولكنهم اردادوا فرارا عنده ، وقال (ومنهم من يقول آمثلن لي ولا تفتني) والنبي عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتته ، ولصكته كان يفتن عند خروجه فنسبت الفتنة إليه (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا) وقولك لمن وعظته فلم يستطع وتمادى في فسادته : ما زادتكم موعظتي إلا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا
إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

شرا ، وما زادتكم إلا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفراً لاجرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله . الثالث : المراد من قوله (فزادهم الله مرضاً) المنع من زيادة اللطاف ، فيكون بسبب ذلك المنع عاذلاً لهم وهو كقوله (قاتلهم الله أتى يؤفكون) الرابع : أن العرب تصف ثور العلف بالمرض ، فيقولون : جارية مريضة العلف . قال جرير :

إن الميون التي في طرفها مرضى قتلنا ثم لم يحين قتلنا

فكنا المرض منها إنما هو الفتور في التوبة ، وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة ، ثم انكسرت شوكتهم فأخطوا في التفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار ، فقال تعالى (فزادهم الله مرضاً) أى زادم ذلك الانكسار والجبن والضعف ، ولقد خلق الله تعالى ذلك بقوله (وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) الخامس : أن يعمل المرض على ألم القلب ، وذلك أن الانسان إذا صار مبتلي بالحدس والتفاق ومشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فرمى صارا ذلك سبباً لتغير مزاج القلب وتأله ، وحل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته ، فكان أولى من سائر الوجوه . أما قوله (ولهم عذاب أليم) قال صاحب الكشف : ألم فهو أليم ، كوجع فهو وجيع ، ووصف المذاب به فهو نحو قوله : تحية بينهم ضرب وجيع . وهذا على طريقة قولهم : جد جده ، والألم في الحقيقة للؤل كما أن الجدة للجاد ، أما قوله (بما كانوا يكذبون) ففيه أبحاث . أحدها : أن الكذب هو الخبر عن شيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذباً إلا إذا علم المخبر كون الخبر عنه عاكفاً للخبر ، وهذه الآية حجة عليه . وثانيها : أن قوله (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) صريح في أن كذبهم حلة للعذاب الأليم ، وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراماً فأما ما روي أن ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات ، فالمراد التعريض ، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمى به . وثالثها : في هذه الآية قرأه تان . إحداهما : (يكذبون) والمراد بكذبهم قوله آمنا بالله وباليرم الآخر . والثانية : يكذبون من كذبه الذي هو تقيض صدقه ، ومن كذب الذي هو مباينة في كذب ، كما يولج في صدق قيل صدق .

قوله تعالى (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم
المفسدون ولكن لا يشعرون)

إعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين ، والكلام فيه من وجوه . أحدها : أن يقال : من القاتل لا تفسدوا في الأرض ؟ وثانيها : ما الفساد في الأرض ؟ وثالثها : من القاتل : إنما نحن مصلحون ؟ ورابعها : ما الصلاح ؟

(أما المسألة الأولى) فهم من قال : ذلك القاتل هو الله تعالى ، ومنهم من قال : هو الرسول عليه السلام ، ومنهم من قال بعض المؤمنين ، وكل ذلك محتمل ، ولا يجوز أن يكون القاتل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة ، وإن كان الأقرب هو أن القاتل لهم ذلك من شافهم بذلك ، فلما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق لإيمانهم وأهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين ، ولما أن يقال : إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظاً لهم قاتلاً لهم (لا تفسدوا) فإن قيل : أفأ كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك ؟ قلنا نعم ، إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عادوا إلى إظهار الإسلام والتدتم وكذبوا المنافقين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يحلفون لكم لترضوا عنهم)

(المسألة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعاً به ، وقضيته الصلاح فأما كونه فساداً في الأرض فإنه يفيد أمراً زائلاً ، وفيه ثلاثة أقوال . أحدها : قول ابن عباس والحسن وقنادة والسدي : أن المراد بالفساد في الأرض إظهار معصية الله تعالى ، وتقريره ما ذكره الثعالبي رحمه الله وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفساداً في الأرض ، لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد ، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ، خففت الدماء وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما بهواه لزم المروج والمرج والاضطراب ، ولذلك قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) نهيهم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الإفساد في الأرض به ، وثانيها : أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم ، لأنهم لما مالوا إلى الكفر مع أنهم في الظاهر مؤمنون أرم ذلك ضيف الرسول ﷺ ، وضيف أنصاره ، فكان ذلك يجرى الكفرة على إظهار عدواة الرسول وقصب الحرب له وطعنهم في الغلبة ، وفيه فساد عظيم في الأرض . وثالثها : قال الأصم : كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه ، وجمدوا الإسلام ، والقاء الشبه

(المسألة الثالثة) الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المناقون ، والأقرب في مرادهم أن يكون قبيحاً لما نهوا عنه ، فلما كان الذي نهوا عنه هو الإفساد في الأرض كان قولهم (إنما نحن مصلحون) كالتقابل له ، وعند ذلك يظهر احتمالان . أحدهما : أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب ، وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين ، لاجرم قالوا إنما نحن مصلحون ، لأنهم في اعتقادهم ماسعوا إلى انتطير وجه الأرض عن الفساد . وثانيهما : أنا إذا فسرنا (لا تفسدوا) بمدارة المنافقين للكفار

وَأِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَتُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ
أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ

فقولهم (إيمانهم مصلحون) يعنى به أن هذه المداواة سعى في الإصلاح بين المسلمين والكفار ، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فقولهم (إيمانهم مصلحون) أى نحن نصلح أمور أنفسنا

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب إجراء حكم المؤمنين عليه ، وتجويز خلافه لا يطمئن فيه ، وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم . وأما قوله (ألا إنهم هم المفسدون) فخرج على وجوه ثلاثة . أحدها : أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الأرض ، إذ فيه كفران نعمة الله ، وإقدام كل أحد على ما بهواه ، لأنه إذا كان لا يمتدد وجود الإله ولا يرجو ثواباً ولا عقاباً تهاجر الناس ، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد ؛ ولهذا قال (فهل صيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) على ما تقدم تقريره .

قوله تعالى (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أتؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون)

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين ، وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان ، لأن حال الإنسان لا يحصل إلا بمجموع الأمرين . أولها : ترك ما لا يبنى وهو قوله (آمنوا) وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (آمنوا كما آمن الناس) أى إيماننا مقرون بالاخلاص بعيداً عن النفاق ، ولقلنا أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الإقرار بإيمان ، فإنه لو لم يكن إيماناً لما تحقق معنى الإيمان إلا إذا حصل فيه الاخلاص ، فكان قوله (آمنوا) كافيّاً في تحصيل المطلوب ، وكان ذكر قوله (كما آمن الناس) لغواً ، والجواب : أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذى يقرن به الاخلاص ، أما فى الظاهر فلا سبيل إليه إلا بإقرار الظاهر فلا جرم افتخريه إلى تأكيده بقوله (كما آمن الناس)

(المسألة الثانية) اللام فى (الناس) فيها وجهان . أحدهما : أنها العهد أى كما آمن رسول الله ومن معه ، وهم ناس مهودون ، أو عبد الله بن سلام وأتباعه . لأنهم من أبناء جنسهم والثانى : أنها الجنس ثم هاهنا أيضاً وجهان . أحدهما : أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين ، وهؤلاء المنافقون كانوا ، منهم وكانوا قليلين ، ونلفظ العموم قد يطلق على الأكثر والثانى : أن المؤمنين هم

وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا حولا إلى شيطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزون . الله يستهزي بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون

الناس في الحقيقة ، لأنهم هم الذين أعطوا الإنسانية حقها لأن فضيلة الإنسان على سائر الحيوانات بالمقل المرشد والفكر الهادي

(المسألة الثالثة) القائل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول ، أو المؤمنون ، ثم كان بعضهم يقول لبعض : أتؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان ، والرسول لا يعرف ذلك قال تعالى (ألا إنهم هم السفهاء)

(المسألة الرابعة) السفه الخفة يقال : سفهت الشيء إذا حرسته ، قال ذو الرمة :

جرين كما امتوت رياح تسفحت أعاليها من الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائي :

سفيه الرمح جاهله إذا ما بدا فضل السفيه على الخليم

أراد به سريع الطمن بالرمح خفيفه ، وإما قيل لبذى اللسان سفيه ؛ لأنه خفيف لا رزانة له وقال تعالى (ولا تتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقال عليه السلام «شارب الخمر سفيه» لقلة عقله وإما سمي المنافقون المسلمين بالسفهاء ؛ لأن المناقين كانوا من أهل الخطر والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المناقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل ، والباطل لا يقبله إلا السفيه ؛ فلهذه الأسباب نسبهم إلى السفاهة ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا القلب - وقوله الحق - لوجوه . أحدها : أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به إلى السفاهة فهو السفيه . وثانيها : أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيه . وثالثها : أن من هادى محمدا عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله ، وذلك هو السفيه

(المسألة الخامسة) إنما قال في آخر هذه الآية (لا يعلمون) وفيما قبلها (لا يشعرون) لوجهين . الاول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقل نظري ، وأما أن النفاق وما فيه من البغي بغض إلى الفساد في الأرض فضروري جار مجرى المحسوس . الثاني : أنه ذكر السفه وهو جبل ، فكان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم .

قوله تعالى (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا حولا إلى شيطانهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزون . الله يستهزي بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون)

هذا هو النوع الرابع من أقسام القبيحة ، يقال : لقيته ولا قيته إذا استقبلته قريبا منه ، وقرأ أبو حنيفة (وإذا لقوا) أما قوله (قالوا آمنا) فالمراد أخلصنا بالقلب ، والدليل عليه وجهان

الأول أن الإقرار بالسان كان معلوماً منهم فـ كانوا يحتاجون إلى بيانه ، إنما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب ، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثاني : أن قولهم للؤمنين « آمنوا » يجب أن يحمل على تقيض ما كانوا يظهرونه لسياطينهم ، وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيها ذكره للؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله (وإذا خلوا إلى شياطينهم) فقال صاحب الكشف : يقال خلوت بفلان وإليه ، إذا انفردت معه ويجوز أن يكون من « خلا » بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن « خلوت به » إذا سخرت منه ، من قولك « خلا فلان بعرض فلان » أى بعث به ، ومعناه أنهم أنكروا السخرية بالؤمنين إلى شياطينهم وحدثهم بها كما تقول : أحد إليك فلانا وأذمه إليك . وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم ، أما قوله (إنما معكم) ففيه سؤالان . السؤال الأول : هذا القتال أم كل المناقنين أو بعضهم الجواب : في هذا خلاف ، لأن من يحمل الشياطين على كبار المناقنين يحمل هذا القول على أنه من صفاتهم وكانوا يقولون للؤمنين آمنوا وإذا حادوا إلى أكارهم قالوا إنما معكم ، لئلا يتوهموا فيهم المباشرة ، ومن يقول في الشياطين : المراد بهم الكفار لم يمنع اضافته هذا القول إلى كل المناقنين ، ولا شبهة في أن المراد بشياطينهم أكارهم ، وهم إما الكفار وإما كبار المناقنين ، لانهم هم الذين يقدرون على الفساد في الأرض ، وأما أصاغرم فلا . السؤال الثاني : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجله الفعلية ، وشياطينهم بالجله الاسمية محققة « بأن » الجواب : ليس ماخطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين ، لانهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه ، إما لأن أنفسهم لا تساعدهم على المبالغة لأن القول الصادر عن النفاق والكرامة قلما يحصل منه المبالغة ؛ وإما لميلهم بأن ادعاء السكال في الإيمان لا يروج على المسلمين ، وأما كلامهم مع انخولهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلوا أن المستمعين يقبلون ذلك منهم ، فلا جرم كان التأكيد لا تقابله . أما قوله (إنما نحن مستهزئون) ففيه سؤالان . السؤال الأول : ما الاستهزاء ؟ الجواب : أصل الباب الخفة من المزه وهو العدو السريع ، وهزأ بهزأ مات على مكانه ، وفاقته تهزأ به أى تسرع ، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطان مايجرى مجرى السوء على طريق السخرية ، فعلى هذا قولهم (إنما نحن مستهزئون) يعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لتأمن شرهم ونقف على أسرارهم : ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثاني : كيف تعلق قوله (إنما نحن مستهزئون) بقوله (إنما معكم) الجواب : هو تأكيد له : لأن قوله (إنما معكم) معناه الثبات على الكفر وقوله (إنما نحن مستهزئون) رد للاسلام ، ورد تقيض الشيء تأكيداً لثباته ، أو بدله منه ، لأن من سحر الاسلام قد عظم الكفر ، أو استئناف ، كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا : إنما معكم ، فقالوا إن صح ذلك فكيف تواتقون أهل الاسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزئون وأعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزئ بهم)

وفيه أسئلة . الأول : كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ ، وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبس ، وهو على الله محال ، ولأنه لا ينفك عن الجمل ، لقوله (قالوا اتخذنا هزواً قال أعود بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكروا في التأويل خمسة أوجه . أحدها : أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء ، لأن جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء . قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) يخادعون الله وهو خادعهم) (ومكروا ومكر الله) وقال عليه السلام « اللهم إن فلانا مجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فأجبه ، اللهم والمته عدد ما مجاني » أي اجزه جزاء مجاني ، وقال عليه السلام « تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تلوا » وثانيها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع إليهم وغير ضار بالمؤمنين ، فيصير كأن الله استهزأ بهم . وثالثها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والخفارة فذكر الاستهزاء ، والمراد حصول الهوان لم تعبير بالسبب عن المسبب . ورابعها : أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافاً في الآخرة ، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمراً مع أن الحاصل منهم في السر خلافه ، وهذا التأويل ضعيف ، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الآلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المقلب والمقاب العظيم ، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ . في الدنيا وفي الآخرة ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يسألون عن إخفائهم عنه ، وأما في الآخرة فقال ابن عباس : إذا دخل المؤمنون الجنة ، والكافرون النار فتح الله من الجنة باباً على الجميع في الموضع الذي هو مسكن المنافقين ، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحاً أخذوا يخرجون من الجميع ويتوجهون إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون إليهم ، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يعلق دونهم الباب ، فذاك قوله تعالى (إن الذين أجروا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فالיום الدين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثاني : كيف ابتدأ قوله (الله يستهزئ بهم) ولم يعطف على الكلام الذي قبله ؟ الجواب : هو استئناف في غاية الجزالة والنفخامة . وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزائهم في مقابلته كالعدم ، وفيه أيضاً أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين ، ولا يخرج المؤمنين إلى أن يصارضوهم باستهزاء مثله .

(السؤال الثالث) هل قيل : إن الله مستهزئ بهم ليكون مطالباً لقوله (إنما نحن مستهزئون) الجواب : لأن « يستهزئ » يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتاً بعد وقت ، وهذا كانت نكبات الله فيهم (أولاً يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) وإيضاً لما كانوا يخفون في أكثر أوقاتهم من تهتك أسرار وتكشف أسرار واستفهام حذر من أن تنزل عليهم آية (يحذر

المتناقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استترتوا إن الله مخرج ما تمددون (الجواب الثاني : قوله تعالى (وندم في طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشف إنه من مد الجيش وأمدّه إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره ، وكذلك مد السواة وأمدّها زادها ما يصلحها ؛ ومدت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والساد ، ومدّه الشيطان في النّى ، وأمدّه إذا وصله بالسّواس ، ومد وأمد بمعنى واحد . وقال بعضهم : مد يستعمل في الشر ، وأمد في الخير قال تعالى (أيمسبون أنما ندم به من مال وبنيين) ومن الناس من زعم أنه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين . الأول : أن قراءة ابن كثير ، وابن محسن (وندم) وقراءة نافع (وإخوانهم يمدونهم في النّى) يدل على أنه من المدد دون المد . الثاني : أن الذي بمعنى أمهله إنعامه مدله ، كأمل له . قالت المخرجة : هذه الآية لا يمكن أجزاؤها على ظاهرها لوجه أحدها : قوله تعالى (وإخوانهم يمدونهم في النّى) أضاف ذلك النّى إلى إخوانهم ، فكيف يكون معناه إلى الله تعالى وثانيها : أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه . وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتسميره عبثا .

ورابعها : أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله : في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه إليهم ، فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه تعالى غير عاقل لذلك ، ومصدقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق النّى ولم يقيد بالأضافة في قوله (وإخوانهم يمدونهم في النّى) إذا ثبت هذا فنقول : التأويل من وجوه أحدها : وهو تأويل الكمي وأبي مسلم بن يحيى الأصمغاني أن الله تعالى لما منحهم الطاعة التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المسلمين ففسى ذلك التزايد مدداً وأسندته إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم . وثانيها : أن يحمل على منع القسر والالجله كما قيل : إن السفيه إذا لم يته فهو مأمور . وثالثها : أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه يتمكنه وإقداره والتخلي بينه وبين اغواء عباده . ورابعها : ما قاله الجبائي فإنه قال وندم أي يمدحهم ثم اتهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين . الأول : لما تبين أنه لا يجوز في اللغة تفسير وندم بالمد في العمر . الثاني : هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمدحهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أحباب التفاضل عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمدحهم لغرض أن يكونوا في الطغيان ، بل المراد أنه تعالى يقيهم ويلطفهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا . وأعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله (خذ الله على قلوبهم) فلا قائمة في الإعادة . وأعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاورة الحد في العدو ، قال تعالى (إنا لما طغى الماء) أي جاوز قدره ، وقال (اذهب إلى فرعون إنه طغى) أي أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لفتان كفتيان ولقيان ، والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة ، وهو لا بد والتحج لا يدري أين يتوجه

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ . مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به ، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوا به ، والضلالة الجور والخروج عن القصد . وقد الاهتدأ ، فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين ، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمرنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم ، وفيه سؤالان السؤال الأول : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لا أصحابها ؟ الجواب : هو من الاسناد المجازى وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذى هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري . السؤال الثاني : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مباحة على الحقيقة والجواب : هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر :

ولما رأيت النسر عز ابن دابة وعشش في وكريه جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر ، والصعر الفاحم بالفراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا هنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه ، تمثيلاً لخسارتهم وتصويراً لحقيقته . أما قوله (وما كانوا مهتدين) فالمرنى أن الذى تطلبه التجار في متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال والربح ، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع ، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية ما نفع من الاشتغال بطلب العقائد الحققة . وقال قتادة : اتفقوا من الهدى إلى الضلالة ، ومن الطاعة إلى المعصية ، ومن الجماعة إلى التفرقة ومن الأمن إلى الخوف ، ومن السنة إلى البدعة ، والله أعلم

قوله تعالى (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ)

اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية تتكلم في شيئين . أحدهما : أن المقصود من ضرب الأمثال أن ياترثر في القلوب بما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الحق بالجلي ، والغائب بالمشاهد ، فيتأكد الوقوف على ماهيته ، ويصير الحس مطابقاً للعقل وذلك في نهاية الإيضاح ، ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الإيمان مجرداً عن ضرب مثل له

لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور ، وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقل كما يتأكد إذا مثل بالظلمة ، وإذا أخير بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الامثال ، وفي الآية مسائل : —

(المسألة الاولى) المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظر ، ويقال مثل ومثل ومثيل كشيء وشبه وشبيه ، ثم قيل لقول الشاعر المثل مضر به بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون قولانية غرابية من بعض الوجوه

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبا بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه إشكالات . أحدها : أن يقال : ما وجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور . وثانيها : أن يقال : ان من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم ، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فإ وجه التمثيل ؟ والثالث : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات ، والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والخسارة قد أتى فيه من قبل نفسه ، فأوجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها . أحدها : قال السدي : ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا ، والتشبيه هنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقصوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا ، وأما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الأبد . وثانيها : إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فهنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقق دعاتهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السي وظفروا بفتن الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وبعد ذلك نورا من أنوار الإيمان ، ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليلا قدرت شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءت في أعقاب النور ، فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة . وثالثها : أن قول ليس وجه التشبيه أن للنفاق نورا ، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة ، لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بجهة الظلمة الشديدة ، لا أن وجه التشبيه يجمع النور والظلمة . ورابعها : أن الذي أظهره يومه أنه من باب النور الذي ينتفع به ، وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والافتاق ، ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا

أما وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم) فالتار مثل لقولهم «أنا» وذهابه مثل لقولهم للكفار «إنا معكم» فإن قيل وكيف صار ما يظهره المناق من طمة الإيمان مشلا بالنور وهو حين تكلم بها أضمر خلافاً؟ قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقاداً له وعسلاً به لآثم النور لنفسه، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره، وإنما سمي مجرد ذلك القول نوراً لأنه قول حق في نفسه. وعامساً: يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المناق كلمة الإيمان وإنما سمى نوراً لأنه يزين به ظاهره فيهم ويصير مدخولاً بسببه فيما بينهم، ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المناق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم التفات بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فيق في ظلمات لا يصير، إذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله أمره فزال وسادساً: أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليثقل هدام الذي بأعوه بالنار المضطية ماحول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم يذهب الله بنورهم وتركه [يام في الظلمات. وسابها: يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لايرضاها الله تعالى، والفرض تشبيه الفتنة التي حاول المناقون إثارها بهذه النار، فإن الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء، ألا ترى إلى قوله تعالى (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله) وثامناً: قال سعيد بن جبير: نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كإيقاد النار، وكفرهم به بعد ظهوره كروال ذلك النار.

(المسألة الثالثة) فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هادياً إلى المحبة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الإيمان في باب الدين، فشبّه ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الناية في باب الدنيا، وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتعير أعظم من الظلمة، ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر، فشبّه تعالى أحدهما بالآخر، فهد هو الكلام فيها هو المقصود الكل من هذه الآية، بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتعلق بالتفاصيل: السؤال الأول: قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً) يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد، فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر؟ والجواب: استمير المثل لقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد ناراً، وكذا قوله (مثل الجنة التي وعد المتقون) أي فيها قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة (وقه المثل الأعلى) أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة (ومثلهم في التوراة) أي وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا: فلان مثله في الخير والشر، فاشتقوا

منه صفة العجيب الشأن . السؤال الثاني : كيف مثلت الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله (وخضنم كالذي غاضوا) وإنما جاز ذلك لأن « الذي » لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ، ولكونه مستطالاً بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أعلوه بالحذف لخفضوا ياء ثم كسره ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين . وثانيها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً . وثالثها ، وهو الأقوى : أن المناقذين وذواتهم لم يشهروا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعالى (مثل الذين حلوا التوراة ثم لم يعملوها كمثل الخمار) وقوله (ينظرون إليك نظر الكفري عليه من الموت) ورابعها : المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله (يفرجكم كفلاً) أى يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الوقود ؟ وما النار ؟ وما الاضاءة ؟ وما التور ؟ ما الظلة ؟ الجواب : أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لمعها ، وأما النار فهو جوهر لطيف معصر حار عرق ، واشتقاقها من « نارينور » إذا نفر ؛ لأن فيها حركة واضطراباً ، والتور مشتق منها وهو ضوؤها ، والنار العلامة ، والمنازة هي الشيء الذي يؤذن عليه . ويقال أيضاً للشيء الذي يوضع السراج عليه ، ومنه التوراة لأنها تظهر البدن والاضائة فرط الاانارة ، ومصدق ذلك قوله تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) و « أضاء » يرد لازماً ومتندياً . قول : أضاء القمر الظلة ، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : —

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجرع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به ، تقول دار حوله وحوايه ، والحول السنة لأنها يحول ، وحال عن المبدأ أى تغير ، وحال لونه أى تغير لونه ، والحولة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالباً له ، والحول انقلاب العين ، والحول الانقلاب ، قال الله تعالى (لا يبينون عنها حولا) والظلة عدم التور عما من شأنه أن يستير ، والظلة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) أى لم تنقص وفي المثل : من أشبه أباه فاظلم ، أى لما نقص حق الشبه ، والظلم التلج لأنه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوة ويأضه تشبيها له بالتلج . السؤال الرابع : أضاءت متعدي أم لا ؟ الجواب : كلاماً جازم ، يقال : أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أعظم الشيء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلماً ، وهذا الأقرب أنها متعدي ، ويحتمل أن تكون غير متعدي مستندة إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أما كن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبي عبلة « ضاء » السؤال الخامس : هل قيل ذهب الله بنصوتهم لقوله (قلباً أضاءت) ؟ الجواب : ذكر التور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الريادة ، فلو قيل ذهب الله بنصوتهم لأوهم

صَمُّكُمْ عَمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ . أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ
وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَّجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِي أَذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ

ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نوراً والفرض إزالة النور عنهم بالكلية . ألا ترى كيف ذكر عقبيه (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعا ، وكيف نكرها وكيف أنبها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب : الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهب أزاله وجعله ذاهبا ، ويقال ذهب به إذا استصعبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بآله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذا لذهب كل إله بما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يسك فلا مرسل له) فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ الباقى (أذهب الله نورهم) . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) ؟ والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فيجرى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله (وتركهم في ظلمات) أصلهم في ظلمات ثم دخل ترك فصبب الجزئين . السؤال الثامن : لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون ؟ الجواب : أنه من قبيل المتروك الذى لا يلتفت إلى إخطاره بالبال ، لا من قبيل المقدّر المتوى ، كان الفعل غير متعد أصلا

قوله تعالى (صم بكم عى فهم لا يرجعون)

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم فى الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأكم ، وإذا لم يتفهم بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى ، أما قوله (فهم لا يرجعون) ففيه وجوه . أحدها : أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذى لأجل تمسكهم به وصرفهم الله تعالى هذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا . وثانيها : أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الضلالة بعد أن اشتروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين فى مكانهم لا يرجعون ، ولا يدرون أين تقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدأوا منه

قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّ أَصَاءٍ لَمْ يَمْشُوا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير)
 أعلم أن هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه . أحدهما : أنه إذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلة السحاب ظلة الليل وظلة المطر عند ورود الصواعق عليهم يعملون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وأن البرق يكاد يخطف أبصارهم ، فإذا أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا ذهب بقوا في ظلة عظيمة فوقوا متحيرين لأن من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه أشد حيرته ، وتعظم الظلة في عينه ، وتكون له مزية على من لم يزل في الظلة ، فشب المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم ، إذ كانوا لا يرون طريقا ولا يمتدون ، وثانيا : أن المطر وإن كان نافعا إلا أنه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الأحوال الصارفة صار النفع به رائلا ، فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن : فإذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين . وثالثها : أن من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يعمل أصابعه في أذنيه وذلك لا ينجيه عما يريد تعالى به من هلاك وموت ، فلما تحرر ذلك في الماديات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم أن إظهارهم للؤمنين ما أظهروه يفهم ، مع أن الأمر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر ورأيها : أن عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل ، فشب الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها بحمل أصبعيه في أذنيه . وخامسها : أن هؤلاء الذين يعملون أصابعهم في آذانهم وإن تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فإن الموت والملاك من ورائهم لا غلط لهم منه فكذلك حال المنافقين في أن الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار . وسادسها : أن من هذا حاله قد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع الخافة ، وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لأن المنافق يتصور في كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطله لقتل ، فلا يكاد الوجع والخوف يزول عن قلبه مع النفاق . وسابعها : المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن ، والظلمات والرعد والبرق هو الأشياء الشاقة على المنافقين ، وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات

والجهد مع الآباء والأمهات، وترك الأديان القديمة، والاعتقاد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استكناهم عن الاعتقاد له فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء فمما يسبب هذه الأمور المقارنة، فكذلك المناقون يحتزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة، والمراد من قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أنه متى حصل لهم شيء من المنافع، وهي عصمة أموالهم ودعاتهم وحصول الفنائم لهم فأنهم يرغبون في الدين (وإذا أظلم عليهم قاموا) أي متى لم يجدوا شيئاً من تلك المنافع لمحتد يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه، فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه. وبقى على الآية أسئلة وأجوبة. السؤال الأول: أي التمثيلين أبلغ؟ والجواب: التمثيل الثاني، لأنه أدل على فطرية الحيرة وشدة الأغاليط؛ ولذلك تراهم يتدرجون في نحو هذا من الآهون إلى الأغلظ. السؤال الثاني: لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك؟ الجواب من وجوه. أحدها: لأن «أو» في أصلها تساوى شيئين ضاعداً في الشك، ثم اتسع فيها فاستمرت للتساوى في غير الشك. كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين تريد: أنهما سيان في استصواب أن تجالس أيهما شئت، ومنه قوله تعالى (ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً) أي أن الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما، فكذلك قوله (أو كصيب) معناه أن كيفية المناقنين شبيهة بكيفية هاتين القصتين، فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب، وإن مثلتها بهما جميعاً فكذلك. وثانيها: إنما ذكر تعالى ذلك لأن المناقنين قسيان بعضهم يشبهون أصحاب النار، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر، ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) رقبته (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون) وثالثها أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) ورابعها: أو بمعنى الوار كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من يوتكم أو يوت آبائكم أو يوت أمهاتكم) وقال الشاعر:

وقد زعمت ليلي بأنى فاجر لنفسي تقاماً أو عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة في قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثالث: المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو؟ الجواب: ليلام البيان هنا قولان. أحدهما: أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركباً من أمور والممثل يكون أيضاً مركباً من أمور ويكون كل واحد من المثل شيئاً بكل واحد من الممثل، فهنا شبه دين الاسلام بالصيب، لأن القلوب تصيبها حياة الأرض بالمطر، وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والعيد بالبرق والرعد؛ وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق، والمعنى أو كمثل ذوى صيب، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة؛ والقول الثاني: أنه تشبيه مركب، وهو الذي يشبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى في أمر

من الأمور وإن لم تكن أحد إحدى الجبلتين شعبة بأحد الجبلتين الأخرى وهما المقصود تشبيه حيرة المتأقين في الدنيا والدين بحيرة من انطلقت ناره بعد إيقادها ، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق ، فإن قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قوله : أو كمثل ذوى صيب هل يفدر مثله في المركب ، قلنا لولا طلب الراجع في قوله (يحملون أصابعهم في آذانهم) ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره : السؤال الرابع ما الصيب ؟ الجواب : انه المطر الذي يصرب ، أى ينزل من صاب يصرب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ، ولا يقال صيب إلا للطر الجود . كان عليه الصلاة والسلام يقول « اللهم أجعله صيباً هنيئاً ، أى مطراً جوداً وأيضاً يقال للسحاب صيب قال الشناخ :

« وأحم دان صادق الوعد صيب »

وتكثير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل ، كما تنكرت التارفي التثيل الأول ، وقرئ أو كصائب وصيب أبلغ : والسماء هذه المظلمة . السؤال الخامس : قوله من السماء . ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء ؟ الجواب من وجهين . الأول : لو قال . أو كصيب فيه ظلمات . احتمال أن يكون ذلك الصيب نازلاً من بعض جوانب السماء دون بعض ، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق أخذ بأفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتكثير أيد ذلك بأن جملة مطبقاً ، الثاني : من الناس من قال : المطر إنما يحصل من ارتفاع أمجرة رطبة من الأرض إلى الهواء فتتخذ هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى ، فذاك هو المطر ثم إن الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المنهج مهناً بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء ، وكذا قوله (وأزنا من السماء ماء طهوراً) وقوله (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) السؤال السادس ما الرعد والبرق ؟ الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان أجرام السحاب تضطرب وتقتض وتترعد إذا أخذتها الريح فصوت عند ذلك من الارتداد والبرق الذي يطلع من السحاب من برق الشيء برقا إذا لمح . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد لما ظلمنا ؟ الجواب : أما ظلمات السحاب فإذا كان أسحماً مطبقاً فظلمته سحمته وتطبيقاته مضمومة البها ظلمة الليل ، وأما ظلمة المطر فظلمته تكافئه وانسجامة بتتابع القطر وظلمته اغلال الغمامة مع ظلمة الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكاناً للرعد والبرق وإنما مكانها السحاب . الجواب : لما كان التعليق بين السحاب والمطر شديداً جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر في الأحكام . السؤال التاسع : هل قيل رعد وبرق كما قيل ظلمات ؟ الجواب : الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتجج إلى صيغة الجمع ، أما الرعد فإنه نوع واحد ، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع . السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشياء منكرات . الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف

وبرق خاطف . السؤال الحادى عشر : إلى ماذا يرجع الضمير في يحملون . الجواب : إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفاً في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يحملون لكونه مستأنفاً لأنه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائله قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يحملون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق يخطف أبصارهم) السؤال الثانى عشر : رموس الأصابع هى التى تجعل فى الأذان فهلا قيل أناملهم ؟ الجواب : المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بمعنى كما في قوله (فاقطعوا أيديهما) المراد بمعنىهما . السؤال الثالث عشر : ما الصاعقة ؟ الجواب : إنها قصف رعد ينقض منها شعلة من نار وهى نار لطيفة قوية لا تمر بشئ إلا أنت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخلود . السؤال الرابع عشر : ما إحاطة الله بالكافرين . الجواب : إنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت الحماط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها أنه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شئ علماً (وثانيها : قدرته مستولية عليهم) (والله من وراءهم محيط) وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن يحاط بهم) (السؤال الخامس عشر : ما الخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة ، وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يخطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يخطف ، وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن على : يخطف من خطف وعن أبى يتخطف من قوله (ويتخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاء لهم مشاؤهم) فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حال ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المناقذين بشدة على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة لمخطوئهم خطوات يسيرة ، فإذا خفي وقد لمانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ، ولو شاء الله ل زاد في قصف الرعد فأصمهم ، وفي ضوء البرق فأعمىهم . وأضاء إما تمتد بمعنى كلما نور لم مسلكاً أخفوه ، فالفعول محذوف ، وإما غير تمتد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره ، ويعضده قراءة ابن أبى جبة « كلما ضاء » فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ، ومع الاظلام إذا قلنا لأنهم حراس على إمكان المشى ، فكلمة صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف ، والأقرب في أظلم أن يكون غير تمتد وهو الظاهر ، ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ، ومنه قامت السوق ، وقام المساء جدد ، ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسممهم وأبصارهم لذهب بهما وهما مسألة ، وهى أن المشهور أن « لو » تفيد انتفاء الشئ لا تنفاه غيره ، ومنهم من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخير . أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيراً لأصمهم ولو أمهم لتولوا وهم ممرضون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشئ لا انتفاء غيره لزم التناقض لأن قوله (ولو علم الله فيهم

خيـرا لا سمـعهم يقتضى أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله (ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير فلم أن يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا وأما الخبر فـقوله عليه السلام « نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يصبه » فـلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض ، فقد علمنا أن كلمة « لو » لا تنهـى إلا الربط والله أعلم وأما قوله (إن الله على كل شيء قدير) فـفيه مسائل :

(المسألة الأولى) منهم من استدل به على أن المعلوم شيء . قال لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء ، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود ، فالذى عليه القدرة مـعـموم وهو شيء . فالمعـموم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئا ، فالوجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئا .

(المسألة الثانية) احتج بهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء ، قال لأنـه تدل على أن كل شيء مقدوره والله تعالى ليس بمقدوره ، فوجب أن لا يكون شيئا ، واحتج أيضا على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) قال لو كان هو تعالى شيئا لكان تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثل شيء) فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية ، وأعلم أن هذا الخلاف في الاسم ، لأنه لا واسطة بين الموجود والمعموم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) والثاني قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئا .

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافاً لـى على وأبي هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى .

(المسألة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافاً للمـبـتـلـة ، فإنهم يقولون : الاستطاعة قبل الفعل محال ، فالشيء إنما يكون مقدورا قبل حدوثه ، وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل يقتضى كون الباقي مقدورا ترك العمل به في معمولاته في محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدوره ، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال المحدث ، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوما في أول زمان وجوده ، فلم يبق إلا أن يكون قادرا على إجماده .

(المسألة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة ، وأيضا تخصيص العام جائز بدليل العقل ، لأن قوله (والله على كل شيء قدير) يقتضى أن يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعا لكل شيء تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذبا ، وذلك يوجب الطعن في القرآن . قلنا : لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع ، فقد يستعمل مجزا في الأكـثـر ،

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم .

القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون)

اعلم أن في هذه الآيات مسائل : —

(المسألة الأولى) أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة ، أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين . أقبل عليهم بالخطاب ، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى (وإياك نعبد وإياك نستعين) وفيه فوائد . أحدها : أن فيه مزيد هو وتحريك من السامع كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث : إن فلاناً من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يا فلان من حقاك أن تسلك الطريقة الحميدة في مجاري أمورك ، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور . يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث . وثانيها : كأنه سبحانه وتعالى يقول . جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً ، ثم الآن أزيد في إكرامك وتقريبك ، فأخاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبه على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكالمة . وثالثها : أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشغولاً بالعبودية فإنه يكون أبداً في الترقى ، بدليل أنه في هذه الآية ، انتقل من الغيبة إلى الحضور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات فإنها أمر وتكليف ، ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من بينهم ويخاطبهم بغيره ، كما أن العبد إذا ألزم تكليفاً شاقاً فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فإنه يصير ذلك الشاق لذيذاً لأجل ذلك الخطاب :

(المسألة الثانية) حكي عن طعنة والحسن أنه قال : كل شيء في القرآن (يا أيها الناس) فإنه مكى ، وما كان (يا أيها الذين آمنوا) بالمدينة ، قال القاضي : هذا الذي ذكره إن كان الرجوع فيه إلى النقل فسلم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة

فهذا ضيف ، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس يؤمن بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، فالخطاب في الجمع يمكن (المسألة الثالثة) اعلم أن الألفاظ في الأغلب عبارات دالة على أمور هي : إما الألفاظ أو غيرها ، أما الألفاظ فهي : كالاسم والفعل والحرف ، فإن هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء ، هو في نفسه لفظ مخصوص ، وغير الألفاظ : فكل حجر والسماء والأرض ، ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء آخر ، بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمل عامل لأجل التثنية . فأما الذين فسروا قولنا « يا زيد » بأنادي زيدا ، أو أعاطب زيدا فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا . أنادي زيدا ، خبر يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يا زيد ، لا يحتملها . وثانيها : أن قولنا يا زيد ، يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال ، وقولنا أنادي زيدا ، لا يقتضي ذلك ، وثالثها : أن قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا أنادي زيدا لا يقتضي ذلك لأنه لا يمتنع أن يخبر إنسانا آخر بأني أنادي زيدا . ورابعها : أن قولنا أنادي زيدا ، إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يا زيد ، فاذن قولنا أنادي زيدا ، غير قولنا يا زيد ، فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم ههنا نكتة تذكرها هي : أن أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأتلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وخلق الإنسان ضعيفا) فقالت الملائكة : أي مناسبة بينهما (أتجعل فيها من يفسد فيها) فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء ، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربكم ادعوني أستجب لكم)

(المسألة الرابعة) « يا » حرف وضع في أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدا ، وأما نداء القريب فله : أي والهمزة ، ثم استعمل في نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلا له منزلة البعيد . فإن قيل فلم يقول الداعي يارب يا الله (وهو أقرب إليه من جبل الوريد) قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلف وما يقربه إلى منازل المقربين هضبا لنفسه وإقرارا عليها بالتقصيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله « أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجل » ولأجل أن إجابة النداء من أهم المهمات للداعي

(المسألة الخامسة) « أي » وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام كأن « ذو » و « الذي » وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف الممارف بالجلل ، وهو اسم مهم يفترق إلى ما يزيل إلهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو أي والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الطريف إلا أن أبالا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التثنية المقحمة بين الصفة وموصوفها فيها فائدتان . الأولى : معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه . والثانية : وقوعها عوضا

عما يستحقه أى من الإضافة وإنما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلال هذه التأكيدات والمبالغات فإن كل ما نادى الله تعالى به عباده من الأوامر والنواهي ، والوعيد والوعيد ، واقتصاص أخبار المتقدمين بأمر عظام ، وأشياء يجب على المستمعين أن يتبسطوا لها مع أنهم غافلون عنها ، ولهذا وجب أن يتأدوا بالأبلغ الأكيد

(المسألة السادسة) اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضى أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلخرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم . ومنها أبحاث . البحث الأول : أن لفظ الجمع المرفع بلام التعريف يفيد العموم ، والخلاف فيه مع الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى هاشم ، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ولم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيدا بل بيانا ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتتمام تقريره في أصول الفقه . البحث الثاني : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والأقرب أنه لا يتناولهم ؛ لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافة وخطاب المشافة مع المعلوم لا يجوز ، وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة ، وما لا يكون موجودا لا يكون إنسانا وما لا يكون إنسانا لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فإن قيل : فوجب أن لا يتناول شيئا من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وأنه باطل قطعاً . قلنا : لولم يوجد دليل منفصل لكان الأمر كذلك إلا أنا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمتنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لأن قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود ، فأذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود لأن الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لأن هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيده ، فالأقرب فرد من أفراد العبادة أت بالعبادة ، والأقرب بالعبادة أت بنها ما اقتضاه قوله (اعبدوا) وإذا كان كذلك وجب خروجه عن العبادة فإن أردنا أن نعمله دالا على العموم نقول : الأمر بالعبادة لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لأن ترتيب الحكم على الوصف معشر بعلية الوصف ، لاسيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، ومهمنا كون العبادة عبادة يناسب الأمر بها ، لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول ، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأموراً بها ، لانه إنما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة . البحث الرابع : لغافل أن يقول : قوله (يا أيها الناس اعبدوا) لا يتناول الكفار البتة لأن الكفار لا يمكن أن

يكونوا مأمورين بالإيمان ، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلأن الأمر بمعرفة الله تعالى إما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً بالله تعالى ، أما إن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بأمر الله تعالى لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الأمر في هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر في حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر ، وذلك تكليف مالا يطلق ، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله فذلك محال ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأموراً بتحصيل المعرفة ، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأموراً بالعبادة لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لأن عبادة من لا يعرف ممنة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكون الأمر بالعبادة موقوفاً على الأمر بالمعرفة فلما كان الأمر بالمعرفة ممنة كان الأمر بالعبادة أيضاً ممنة ، وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطأ مع المؤمنين ، لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال : الأمر بالعبادة مشروط بمحصل المعرفة ، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بمحصل ملك النصاب ، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية فقال : الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لا تتم إلا بالمعرفة ، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجباً ، والدهرى لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى . فوجبت ، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت ، والمودع لا يمكنه رد الوديعة إلا بالسمي إليها ، فكان السمي واجباً ، فكذلك هنا يصح أن يكون الكافر مخاطباً بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالإيمان أولاً ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك . بقى لهم : الأمر بتحصيل المعرفة محال ، قلنا هذه المسألة مستقصاة في الأصول والذي نقول هنا أن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله أمراً على العلم به ، فإنه لا يجري فيها عدا ذلك من الصفات . فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله لأنه يصير ذلك أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، قلنا لما تعد ذلك فتحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالازدياد منها ، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله « اعبدوا » بالزيادة في العبادة . البحث الخامس : قال منكرو التكليف : لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء دواعيه إلى الفعل أو التترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، فإن كان الأول فهو محال ، لأن في حال الاستواء يتمتع حصول الترتيب لأن الاستواء يناقض الترتيب فالجاء بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعين تكليف بما لا يطلق ، وإن كان الثاني فالراجع واجب الوقوع ؛ لأن المرجوح حال ما كان مساوياً للراجع كان يتمتع الوقوع ، وإلا فقد

وقع الممكن لاعتراض مرجح ، وإذا كان حال الاستواء تمتع الوقوع فأن يصير حال المرجوحية تمتع الوقوع أولى وإذا كان المرجوح تمتع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن التقعين إذا ثبت هذا فالتكليف إن وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً باجداً ما يجب وقوعه ، وإن وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفاً بما تمتع وقوعه ، وكلاهما تكليف مالا يطاق . وثانيها : أن الذي ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله في الأزل وقوعه ، أو علم أنه لا يقع أولم يعلم لا هذا ولا ذلك ، فإن كان الأول كان واجب الوقوع تمتع عدم فلا فائدة في ورود الأمر به ، وإن علم لا وقوعه كان تمتع الوقوع واجب عدم ، فكان الأمر بإيقاعه أمراً بإيقاع الممتنع وإن لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على الله تعالى وهو محال ، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز الطمع عن العاصي ، وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة . وثالثها : أن ورود الأمر بالتكليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فإن كان لفائدة فهي إما عائدة إلى المعبود أو إلى العابد أما إلى المعبود فحال لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره ، ولأننا نعلم بالضرورة أن الإله العالی على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده ، وأما إلى العابد فحال ؛ لأن جمع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الألم ، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداءً من غير توسط هذه المشاق فيكون توسعها عبثاً ، والعبث غير جائز على الحكيم . ورأيها : أن العبد غير موجد لأفعاله لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجداً له وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعاله نفسه فإن أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه قد أمره بتحصيل الحاصل ، وإن أمره به حال ما لم يخلق فيه فقد أمره بالتحال وكل ذلك باطل . وخامسها : أن المقصود من التكليف إنما هو تنهير القلب على ما دلّت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا إنساناً مشغول القلب دائماً بآفة تعالى وبجيت لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكالييف الظاهرة ، فإن الفقهاء والقياسيين قالوا إذا لاح المقصود والحكمة في التكالييف وجب اتباع الأحكام المعقولة لا اتباع الظواهر . والجواب : عن الشبهة الثلاثة الأول ، من وجهين . الأول : أن أصحاب هذه الشبهة أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكالييف فوراً تكليف ينشأ التكليف وأنه متناقض . الثاني أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف مالا يطاق أو غيره لأنه تعالى خلق مالكاً ، والمالك لا اعتراض عليه في فعله . البحث السادس : قالوا : الأمر بالعبادة وإن كان عاماً لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي ، وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)

ومنهم من قال إنه مخصوص في حق العبيد ، لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة موالهم ، واشتغالهم بطاعة المولى ينهم عن الاشتغال بالعبادة ، والأمر الدال على وجوب طاعة المولى

أخص من الأمر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه .

(المسألة السابعة) قال القاضي : الآية تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا . واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق فضله الثواب لأنه لما كان خلقه إيانا وإنعامه علينا سببا لوجوب العبادة لحيث يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب ، والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئا فوجب أن لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى أما قوله (ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل .

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في إثبات مذهبنا وجوه عقلية وهنأ ثلاث مقامات . المقام الأول : في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه . أحدها : أن شرف العلم بشرف المعلوم فهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم . وثانيها : أن العلم إما أن يكون دينيا أو غير ديني ، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني ، وأما العلم الديني فإما أن يكون هو علم الأصول ، أو ما عداه ، أما ما عداه فانه تنوقف صحته على علم الأصول ، لأن المفسر إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم ، وأما المحدث فإما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع على ثبوت نبوته ﷺ ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، فثبت أن هذه العلوم مقترنة إلى علم الأصول ، والظاهر أن علم الأصول غنى عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده ، فكما كان ضده أخص كان هو أشرف وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخص الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء . ورابعها : أن شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظرا إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة ، وعلم الحساب أشرف منهما نظرا إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فال مطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعلومات والمجردات ، ولا شك أن ذلك أشرف الأمور ، وأما الحاجة إليه فتشديد لان الحاجة إما في الدين أو في الدنيا ، أما في الدين فتشديد لان من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ، ومن جهلها

استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين . وأما في الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنتظم هند الإيمان بالصانع والبعث والحشر ، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع المهرج والمرج في العالم ، وأما قوة البراهين فيراهن هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة ثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم . وخامسها : أن هذا العلم لا يتطرق إليه الفسخ ولا التغير ، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم ، فوجب أن يكون أشرف العلوم . وسادسها : أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقنية بدليل أنه جاء في فضيلة (قل هو الله أحد) و (آمن الرسول) وآية الكرسي مالم يحى مثله في فضيلة قوله (ويستلوك عن المحيض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تدابرتهم بدين) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل . وسابعها : أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما الباقى ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين ، وأما الآيات الواردة في القصص فالقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل ، ونشير إلى معاهد الدلائل : أما الذى يدل على وجود الصانع فالقرآن ملؤه منه . أولها . ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهى خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وخلق السماء وخلق الارض ، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الارض ، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السماوات والارض ، فالقصود منه ذلك ، وأما الذى يدل على الصفات . أما العلم فقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء) ثم أردفه بقوله (هو الذى يصوركم في الأرحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون بأحكام الافعال وانماها على علم الصانع ، وههنا استدلل الصانع سبحانه بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء ، وقال (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وهوعين تلك الدلالة وقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات ، لانه تعالى خبير عن الغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر ، فلو لا كونه عالما بالغيبات والا لما وقع كذلك ، وأما صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث النمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استوله الكل في الطبائع الاربع فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات ، وأما التنزيه فالذى يدل على أنه ليس بجسم ، ولا في مكان قوله (قل هو الله أحد) فان المركب مفتقر إلى أجزائه والححتاج محدث ، وإذا كان أحدًا وجب أن لا يكون جسما وإذا لم يكن جسما لم يكن في المكان ، وأما التوحيد فالذى يدل عليه قوله (لو كان فهما آلهة إلا الله ففسدتا) وقوله (إذ لا يشعروا إلى ذى العرش سيلا) وقوله (ولعلا بعضهم على بعض) وأما النبوة فالذى يدل عليها قوله ههنا (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) وأما الماد فقوله (قل يحسبها الذى أنشأها أول مرة) وأنت لو فتشت علم

الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القاذحة فيها ، أقرى أن علم الكلام يذم لأشتماله على هذه الآداة التي ذكرها الله أولاً شتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الآداة ما أرى أن عافلاسماً يقول ذلك ويرضى به . وثانها : أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الأنبياء أما الملائكة فلأنهم لما قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد أن خلق مثل هذا الشيء قبيح ، والحكيم لا يفعل القبيح ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) والمراد إني لما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ، ولا شك أن هذا هو المناظرة ، وأما مناظرة الله تعالى مع إبليس فهي أيضاً ظاهرة وأما الأنبياء عليهم السلام فأولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجة على فضله بأن أظهر عليه على الملائكة وذلك بحض الاستدلال ، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم (يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة ، فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حرفة الأنبياء ، وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول وله مقامات . أحدها : مع نفسه وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين) وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك فقال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وثانها : حاله مع أبيه وهو قوله (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) وثالثها : حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل ، أما بالقول فقوله (ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (لجمعهم جذاداً إلا كبيراً لهم لهم لعلهم إليه يرجعون) . ورابعها : حاله مع ملك زمانه في قوله (ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت) إلى آخره وكل من سدت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الاستئلة والمعارضات عنها ، فهذا كله بحث إبراهيم عليه السلام في المبدأ ، وأما بحثه في المعاد فقال (رب أرني كيف تحيي الموتى) إلى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر إلى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة ، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يقول في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه (قال فن ركبنا ياموسى قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذى ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله (الذى خلقه فهو يهدين) وقال في سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الاولين) وهذا هو الذى قاله إبراهيم (ربي الذى يحيي ويميت) فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشئ آخر قال موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذى قال إبراهيم عليه السلام (فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأتىها من المغرب) فهذا ينبئك على أن التسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المنصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين ، وأما استدلال موسى على النبوة

بالمعجزة في قوله (أو لو جئتكم بشيء مبين) وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق ، وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فإن القرآن علوه منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : (وما يهلكنا إلا الدهر) والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل . والثاني : الذين يشكرون القادر المختار ، والله تعالى أبطل قولهم بمحدث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتأثيرات الأفلاك ، وذلك يدل على وجود القادر . والثالث : الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى ، وذلك الشريك إما أن يكون علويا أو سفليا ، أما الشريك العلوي فتل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم ، والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك السفلي فالتنصاري قالوا بإلهية المسيح وعبدوا الأوثان قالوا بإلهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم . الرابع : الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان . أحدهما : الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : (أبعث الله بشرا رسولا) . والثاني : الذين سلخوا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن علوه من الرد عليهم ، ثم إن طعنهم من وجوه تارة بالظعن في القرآن فأجاب الله بقوله (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة) وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله (وقالوا لن تومن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجيها ونجما وذلك يوجب تطرق التهمة إليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك أنشئت به فؤادك)

الخامس : الذين نازعوا في الحشر والنشر ، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى إبطال قول المشركين أنواعا كثيرة من الدلائل . السادس : الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه ، فأجاب الله عنه بقوله (إن أحسنتم أحسنتم لا تنفسم وإن أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الجبر ، وأنه يناقض صحة التكليف ، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور في جلة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحجة هي حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها إما أن يكون كافرا أو جاهلا .

المقام الثاني : في بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ، ويدل عليه المعقول والمنقول . أما المعقول فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي ، فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، وإما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم يقلد أحدهما دون الآخر ، وإما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب ، فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية . وأما المعقول فيدل عليه الآيات والأخبار أما الآيات . فأحدها : قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة ، فكانت الدعوة

بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها ، وقوله (وجادلهم بالتى هي أحسن) ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تضاريع الشرع ، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه ، فعلينا أن هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة ، فكان الجدل فيه مأموراً به ثم إننا مأمورون بانباذنا عليه السلام لقوله (فاتبعنى يهيبكم الله) ولقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدل . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضى أن المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل يكون مدحواً وأيضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله (يانوح قد جادلنا فأكثر جدالنا) وثالثها : أن الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن ، أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، سخرهم آياتنا في الآفاق وفى أنفسهم ، أولم يروا أننا نأتى الأرض تنقصنا من أطرافها ، قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ، أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ورابعها : أن الله تعالى ذكر التفكر فى معرض المدح فقال (إن فى ذلك لآيات لأولى الألباب ، إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار ، إن فى ذلك لآيات لأولى النبى) وأيضاً ذم المعرضين فقال (وكان من آية فى السموات والأرض يرون عليها وهم عنها معرضون ، لهم قلوب لا يفقهون بها) وخامسها : أنه تعالى ذم التقليد ، فقال حكاية عن الكفار (إننا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آئاهم مقتدون) وقال (بل تتبع ما رجداً عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقال (إن كاد ليشعلنا عن آلهتنا لولنا أن صبرنا عليها) وقال عن والده إبراهيم عليه السلام (لئن لم تنته لأرجنك وأجرى ملياً) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتركيز وذم التقليد فمن دعا إلى النظر والاستدلال ، كان على وفق القرآن ودين الأنبياء ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفق دين الكفار . وأما الأخبار ففيها كثرة ، ولندكر منها وجوهاً . أحدها : ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال « جاء رجل من بني فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال إن امرأتى وضعت غلاماً أسود فقال له هل لك من ذئب ، فقال نعم قال فألوانها قال خر قال فهل فيها من أورك ؟ قال نعم . قال فأنى ذلك ، قال عسى أن يكون قد نزعه عرق قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق » واعلم أن هذا هو التمسك بالآلزام والقياس . وثانيها : عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « قال الله تعالى : كذبنى ابن آدم ولم يكن له أن يكذبنى ، وشتنى ابن آدم ولم يكن له أن يشتنى . أما تكذبه لىأى قوله : لن يعبدنك كابدأى ، وليس أول خلقه بأهون على من إعادته ، وأما شتمه لىأى قوله : اتخذ الله ولداً وأنا الله الأحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفراً أحد » فانظر كيف احتج الله تعالى فى المقام لأول بالقدرة على الابتداء ، على القدرة على الإعادة ، وفى المقام الثانى احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية . وثالثها : روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال « من أحب لقاء الله أحب لقاء الله ، ومن

كره لقاء الله كره الله لقاءه ، وقالت عائشة : يا رسول الله إنا نكره الموت فذاك كرهنا لقاء الله ؟ فقال عليه السلام : لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه ، والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه . وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر في الدلائل مأمور به . . . وأعلم أن الخصم مقامات . أحدها : أن النظر لا يفيد العلم . وثانيها : أن النظر المفيد للعلم غير مقدور . وثالثها : أنه لا يجوز الاقدام عليه . ورابعها : أن الرسول مأمور به . وخامسها : أنه بدعة .

(أما المقام الأول) فأنتج الخصم عليه بأمور . أحدها : أنا إذا تمسكنا وحصل لنا عقيب ففكرنا اعتقاد قبلنا يكون ذلك الاعتقاد علما ، إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، والأول باطل لأن الانسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما ، وفي اعتقاده في أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضيئة والنار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثاني ، وذلك يدل على أن تطرق الضعف إلى الأول والثاني باطل ، لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالسلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وثانيها : إنا رأينا عالما من الناس قد تفسكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب ففكرهم اعتقاد ، وكانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو انبرم أن ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت الأول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك ، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان شعورا به استحالة طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه ، والمفعول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم يكون النظر مفيدا للعلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك . وإن كان نظريا لزم إثبات جنس الشيء بفرد من أفراد ذلك محال لأن النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم إثبات الشيء بنفسه وهو محال لأنه من حيث أنه وسيلة إلى الإثبات يجب أن يكون معلوما قبل ، ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل ، فيلزم اجتماع النقيضين والإثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين ، لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا أنفسنا فوجدنا أننا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر ، وربما سلم بعضهم أن النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الإلهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين . الأول : أن حقيقة الآله غير متصورة وإذالم تكن الحقيقة متصورة استحالة التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته . بيان الأول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفاً بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليس حقيقته نفس هذا السلب . فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته ، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليس ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس

علما بذاته . بيان الثاني أن التصديق موقوف على التصور ، فإذا فقد التصور امتنع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المحصورة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعني أنا نعلم أنه شيء ما ، يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور ، قلنا هذه الأمور المعلومة إما أن يقال إنها نفس الذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فإن كان التصور الذي هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات آخر ، لحينئذ يكون الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثاني : أن أظهر الأشياء عندنا ذاتا وحقيقتنا التي إليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار إليه بقول أنا ، فمنهم من يقول هو هذا البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بمض الأجزاء الدخلة في هذه البنية ، ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه ، فإذا كان الحال في أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا .

(أما المقام الثاني) وهو أن النظر المفيد للملم غير مقدور لنا فقد احتجرا عليه بوجوه أحدها : أن تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البدئية غير مقدورة لجميع التصديقات غير مقدورة وإنما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تحصيلها إن كان عارفا بها استحالة منه طلبها لأن تحصيل الحاصل محال ، فإن كان غافلا عنها استحالة كونه طالبا لها لأن الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه . قلنا لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم ، وإلا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحالة طلبه لا استحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحالة طلبه لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبا ، وإنما قلنا أن التصورات لما كانت غير كسبية استحالة كون التصديقات البدئية كسبية وذلك لأن عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البدئية إما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الاثبات ، أو لا يلزم ، فإن لم يلزم لم تكن القضية بدئية بل كانت مشكوكا . وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين ويمتنع الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نفياً وإثباتاً مع مالا يكون مقدورا نفياً وإثباتاً وجب أن يكون أيضا كذلك ثبت أن التصديقات البدئية غير كسبية ؛ وإنما قلنا أن هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبياً لأن التصديق الذي لا يكون بدئياً ، لابد وأن يكون نظرياً فلا يتخلو إما أن يكون واجب الزور عند حضور تلك التصديقات البدئية أو لا يكون فإن لم يكن واجب الزور منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالاً يقينياً بل إما ظناً أو اعتقاداً

تقليديا ، وإن كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيًا وإثباتًا مع تلك القضايا الضرورية ، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدوراً للعبد أصلاً . وثانها : أن الانسان إنما يكون قادراً على إدخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجمل بكونه مطابقاً للمعلوم دون الجمل وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه ، فاذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالماً بذلك الشيء . لكن ذلك محال لا استحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكناً من إيجاد العلم ولا من طلبه . وثالثها أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع . والاول باطل لأن الضروري لم يشترط العقل فيه ، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يمتنعونه ، ويقولون إنه في الأكثر يفضى بصاحبه إلى الجمل ، فوجب الاحتراز منه ، والثاني أيضاً باطل ، لأنه إذا كان العلم بوجوده يكون نظرياً ، فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ، لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ، لأنه قبل النظر لا يكون متمكناً من معرفة وجوب النظر ، وبعد النظر لا يمكنه إيجابه أيضاً لعدم الفائدة ، وإذا بطلت الأقسام ثبت نفي الوجوب . المقام الثالث : وهو أن بتقدير كون النظر مفيداً للعلم ومقدوراً للسكف ، لكنه يقبح من الله أن يأمر المكلف به ، وبإثباته من وجوه . أحدها : أن النظر في أكثر الأمر يفضى بصاحبه إلى الجمل فاقدم عليه مقدم على أمر يفضى به غالباً إلى الجمل . وما يكون كذلك يكون قبيحاً ، فوجب أن يكون الفكر قبيحاً ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانها : أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يمتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل . فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ثم إذا تركوا التعصب واللجاج ، وأنصفوا ، وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق . وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة ، لأن صاحب النظر إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكاً في تلك المقدمة ، وإذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكاً فيه . صارت النتيجة ظنية . لأن المظنون لا يفيد التيقن ، فيلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث . ورابعها : أنه اشتهر في الالسة أن من طلب المال بالكيمياء أغلس ، ومن طلب الدين بالكلام تزندق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه : المقام الرابع : أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح ، ولكننا نقيم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تخطر ، إما أن يكون العلم بدلائلها علماً ضرورياً غنياً عن التعلم والاستفادة ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج في تحصيلها إلى

التأمل والتدبر والاستفادة ، والأول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولأننا نجرب أذى الناس في هذا العلم فلا يمكن تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستماع بالأستاذ والتصانيف . وإن كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للإنسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة ، فلو كان الدين مبنياً عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء . ولو فعل الرسول ذلك لا شتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم بإسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك ، علينا أن ذلك غير معتبر في صحة الدين ، فإن قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لا كثر العقلاء ، إنما المحتاج إلى التدقيق دفع الاستئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين ، قلنا هذا ضعيف لأن الدليل لا يقبل الزيادة والتقصان البتة ، وذلك لأن الدليل إذا كان مبنياً على مقدمات عشرة فإن كان الرجل جازماً بصحة تلك المقدمات كان عارفاً بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لأن الزيادة على تلك العشرة إن كان معتبراً في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط ، وإلا لم يكن معتبراً لم يكن العلم به علماً بزيادة شيء في الدليل ، بل يكون علماً منفصلاً . ثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل التقصان أيضاً ، لأن تسمية منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحالة كون المطلوب يقينياً لأن المبنى على الظني أولى أن يكون ظنياً فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والتقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثله إذا رأى الإنسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهواء صافياً قال سبحان الله ، فن الناس من قال : إن قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لأنه إنما يكون عارفاً بالله إذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل إسناد هذا الحدث إلى الفلك والنجوم ، والطبيعة والعلّة الموجبة . فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان مقتدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبنى عليها تقليداً لا يقيناً فثبت بهذا فساد ما قلتموه . المقام الخامس : أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم . أما القرآن فقوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) ذم الجدل وقال أيضاً (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) قالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » وقوله عليه السلام « عليكم بدین المجازة » وقوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا » وأما الاجماع فهو أن هذا علم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراماً ، أما أن الصحابة ماتوا في فظاير ، لانه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في

هذه الأشياء ، بل كانوا من أشد الناس إنكاراً على من غاض فيه ، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق ، وأما الآخر ، قال مالك بن أنس : إياكم البدع قيل وما البدع يا أبا عبد الله ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يستكون عما سكت عنه الصحابة والتابعون . وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال الشافعي رضي الله عنه : لأن يبتلى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال : لو أوصى رجل بكتبه العلية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للملأ لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم بهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال . والجواب : أما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة ، لأن الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة ، لأنهم يختارون في استخراج تلك الشبه فيعطل قولهم إنها ليست اختيارية ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن التعاويل على النظر قبيح فهي متناقضة ، لأنه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحاً ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ، لأننا إن أنينا بأمرهم ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً) فهو محمول على الجدل بالباطل ، توفيقاً بينه وبين قوله (وجادلهم بالتى هي أحسن) وأما قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) لجوابه أن الخوض ليس هو النظر ، بل الخوض في الشيء هو اللجاج ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخالق » فذاك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بدین العجائز » فليس المراد إلا تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى والاعتماد في كل الأمور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ذكر القدر فأمسكوا » فضعيف ، لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلى ، وأما الإجماع فنقول : إن عتيم أن الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة ، وإن عتيم أنهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فبس ما قلتم ، وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفاً بذات الله وصفاته وأفعاله وأنياته ورسله لا يدخل فيه الفقيه . ولأن مبنى الرصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسألة والله أعلم .

(المسألة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله (إياك نعبد) وأما الخلق لحكم الأزهري صاحب التهذيب عن ابن الأنباري أنه التقدير والتسوية ، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أى المقدرين (وتحفون إفكا) أى

تقدرون كذبا (وإذ تخلق من الطين) أى تقدر . وأما الشعر فقول زهير :

ولانت نقرى ما خلقت وبمعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وقال آخر :

ولا يبط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جيد الادم

وأما الاستشهاد يقال خلق النمل إذا قدرها وسواها بالقياس ، ومنه قول العرب للأحاديث التى لا يصدق بها ، أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا إلا خلق الأولين) والخلق المقدر من الخير ، وهو خلق أى جدير كأنه الذى منه الخلاق ، والصخرة الخلقاء الملبسا لأن فى الملاسة استواء ، وفى الخشونة اختلاف ومنه « أخلق التراب » لأنه إذا بلى صار أملس واستوى تروء وأعرجاجة ، ثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبد الجبار : الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضى أن ذلك لا يتأتى إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله (تبارك الله أحسن الخالقين ، وإذ تخلق من طين كريمة الطير) لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لملمه بالمراقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لاجرم اخص بهذا الاسم وقال أستاذه أبو عبد الله البصرى اطلاق اسم خالق على الله محال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك فى حق الله محال ، وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الإيجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق إلا الله ، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك .

(المسألة الثالثة) اعلم أنه سبحانه أمر بمبادته والأمر بمبادته موقوف على معرفة وجوده ، ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لاجرم أورد ههنا ما يدل على وجوده ، واعلم أننا بينا فى الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الامكان ، وإما الحدوث ، وإما مجموعهما ، وكل ذلك إما فى الجواهر أو فى الأعراض ، فيكون مجموع الطرق الثلاثة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها . أحدها : الاستدلال بإمكان النوات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والله العلى وأتم الفقراء) وبقوله حكاية عن إبراهيم (فأنهم حولوا إلى رب العالمين) وبقوله (وأن إلى ربك المنتهى) وقوله (قل الله ثم ذرم ، قفروا إلى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وثانيها : الاستدلال بإمكان الصفات وإليه الإشارة بقوله (خلق السموات والأرض) وبقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) على ما سيأتى تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام (لا أحب الظلمين) ورابعها : الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى فهم الخلق ، وذلك محصور فى أمرين : دلائل الأتقى ، ودلائل الآفاق ، والكتب الإلهية فى الأكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين . أما دلائل الأتقى ، فهى أن كل أحد يعلم بالضرورة

أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من وجود وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص إلا أن افتاتل أن يقول مهنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم ؟ ولما كان هذا السؤال محتملاً ذكر الله تعالى عقبيه ما يدل على اختصار هذه الأشياء إلى المحدث والموجد وهو قوله (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تفسيرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول ، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والأجسام النصرية مشتركة في الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها . وإلا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لامر منفصل ، وذلك الأمر إن كان جسماً عاد البحث في أنه لم يختص بتلك المؤثرية من بين تلك الأجسام ، وإن لم يكن جسماً فلما أن يكون موجباً أو مختاراً . والاول باطل ، وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادراً ، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم ، ولا بجسماني ، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود الصانع لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات ، وإذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة بالإيراد في أول كتابه لوجهين ، الاول . أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالمعقول ، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعداً عن الدقة وأقربها إلى الأفهام لينفع به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك . الثاني : أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة . بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب ، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب ، لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكّر نعم الخالق علينا ، فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا ، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ، فلهاذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع . واعلم أن لسلف طرقاً لطيفة في هذا الباب ، أحدها : يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه . فقال جعفر : هل ركب البحر ؟ قال نعم . قال هل رأيت أهواله ؟ قال بلى : حاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل ، فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك ، فلما ذهب هذه الأشياء عنك هل أسلمت

نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال بل رجوت السلامة ، قال من كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذى كنت ترجوه فى ذلك الوقت ، وهو الذى أنعمك من الفرق فأسلم الرجل على يده . وثالثها : جاء فى كتاب ديانات العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين « كم لك من إله » قال عشرة ، قال فنعمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من مجلتهم ؟ قال الله ، قال عليه السلام : مالك من إله إلا الله ، وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية ، وكانوا يتهبزون الفرصة ليقنطروه فيها هو يوماً فى مسجده قاعد إذ هم عليه جماعة بسيوف مسلولة ومموا يقتله فقال لهم : أجيئوني عن مسألة ثم انفلوا ما شئتم فقالوا له هات ، فقال ما تقولون فى رجل يقول لكم إنى رأيت سفينة مشحونة بالأحمال ملوثة من الأثقال قد احتوشها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح عتيفة وهى من بينها تبحر مستوية ليس لها ملاح يجرها ولا متعبد يدفعها هل يجوز ذلك فى العقل ؟ قالوا لا ، هذا شيء لا يقبله العقل ! فقال حنيفة : يا سبحان الله إذا لم يجوز فى العقل سفينة تبحر فى البحر مستوية من غير متعبد ولا يجرى فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمارها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فبكوا جيماً وقالوا صدقت وأخذوا سيوفهم وتابوا . ورابعها : سألو الشافعى رضى الله عنه ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال : ورقة الفرساد طعمها ولونها وريحها وطيبها واحد عندكم ؟ قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ، والتحل فيخرج منها العسل . والشاة فيخرج منها اللحم ، وبأكلها الطيأ فينعدق فى نواجذها المسك فمن الذى جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطيأ واحد ؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلبوا على يده وكان عددهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الواحد يريد الذكر فيكون أنثى ، وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضى الله عنه بقلمة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ، ثم انشقت الجدران وخرج من القلمة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل ، عني بالقلمة البعوضة والحيوان الفرسخ . وسابعها : سأل هرون الرشيد مالكاً عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغاث ونهاوت اللغات . وثامنها : سئل أبو نواس عنه ، فقال :

تأمل فى نبات الارض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجن شاحصات وأزهار كالذهب السيك
على قضب الزبرجد شاهكات بأن الله ليس له شريك

وتاسمها : سئل أعرابي عن الدليل فقال : البقرة تدل على البعير . والروث على الخير ، وآثار الأقدام على المسير ، فسما ذات أبراج ، وأرض ذات بلعج ، وبحار ذات أمواج ، أما تدل

على الصانع الحكيم العليم القدير؟ وعاشرها: ١ قيل لطيب: بم عرفت ربك؟ قال باهليلج جفف أطلق، ولعاب ملين أمسك! وقال آخر: عرفته بنحلة بأحد طرفيها تسلس، والآخر تسلس! والعسل مقلوب السج. وحادي عشرها: حكم البديعية في قوله (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله، فلنارأوا بأستأفوا آمنا بالله وحده وكفرتنا بما كناه مشركين)

(المسألة الرابعة) قال القاضي: الفائدة في قوله (الذي خلقكم) أن العبادة لا تستحق إلا بذلك، فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولأجله تلزم العبادة. فان قيل فما الفائدة في قوله (والذين من قبلكم) وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم، قلنا الجواب من وجهين الأول: إن الأمر وإن كان على ما ذكرت ولكن عليهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة. الثاني: أن من قبلهم كالأصول لهم، وخلق الأصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إناعامه عليهم، كأنه تعالى يقول: لا تظن أني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منما عليك قبل أن وجدت بألوف سنين يسببه أني كنت خالقاً لأصولك وآياتك.

(المسألة الخامسة) في قوله تعالى (لعلكم تتقون) بحثان الأول: أن كلمة لعل تترجي والاشفاق، تقول لعل زينا يكرمي وقال تعالى (لعله يتذكر أو يخشى، لعل الساعة قريب) ألا ترى إلى قوله (والذين آمنوا مشفقون منها) والترجي والاشفاق لا يعصلمان إلا عند الجمل بالمعاقبة وذلك على الله تعالى حال، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه أحدها: أن معنى «لعل» راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله (لعله يتذكر أو يخشى) أي اذهباً أنتما على رجائكما وطمعكما في إيمانه، ثم الله تعالى عالم بما يقول إليه أمره. وثانيها: أن من عادة الملوك والمظالم أن يقتصرروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وحسب ونحوهما من الكلمات، أو لظفر منهم بالرمزة. أو الإقسامة أو النظرة الحلوة فإذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للعالم شك في الفور بالمطلوب فلي هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى. وثالثها: ما قيل أن لعل بمعنى كي، قال صاحب الكشف: ولعل لا يكون بمعنى كي، ولكن كلمة لعل للأطعام، والكريم الرحيم إذا أطعم فلي ما يطعم فيه لا محالة تجري أطعامه مجرى وعده المحترم، فلذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي. ورابعها: أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لا تقتضي رجاء حصول المقصود، لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم، فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود، فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجباً للرجاء. خامسها: قال القفال: لعل مأخوذ من تكرر الشيء كقولهم علا بعد نيل، واللام فيها هي لام التأكيدي كاللام التي تدخل في لقد، فأصل لعل عل، لأنهم يقولون عليك أن تفعل كذا، أي

لملك، فإذا كانت حقيقته التكبير والتأكيد كان قول القائل: اعمل كذا لملك تظفر بما جئتك معنا. افضله فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقربك عليه. البعث الثاني: أن لقائل أن يقول: إذا كانت العبادة تقوى فقله (اعبدوا ربكم لملك تقون) جار مجرى قوله اعبدا ربكم لملك تعبدون، أو اتقوا ربكم لملك تقون، والمجرب من وجهين. الأول: لانسل أن العبادة نفس التقوى، بل العبادة فعل يحصل به التقوى، لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار، والعبادة فعل المتأمر به، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز، فكأنه تعالى قال اعبدا ربكم لتحترزوا به عن عقابه، وإذا قيل في نفس الفعل إنه إتهام فذلك مجاز لأن الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء، لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه. الثاني: أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض، وهذا التأويل لا يتفق بأصول المعتزلة.

(المسألة السادسة) فقرأ أبو حمزة: خلقتكم بالادغام وقرأ أبو السميعة: وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي: والذين من قبلكم. قال صاحب الكشف: الوجه فيه أنه أفهم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيذاً كما أفهم جرير في قوله: يا أيهم تيمم على لا أبال كعواء بها الثاني بين الأول وما اضيف إليه.

أما قوله تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تعلموا الله أُنْداً وأنتم تعلمون) فيه مسائل:

(المسألة الأولى) لفظ «الذي» وهو موصول مع صلة، إما أن يكون في محل نصب وصفاً للذي خلقكم أو على المذح والتعظيم، وإما أن يكون رفعاً على الابتداء، وفيه ما في النص من المذح.

(المسألة الثانية) «الذي» كلمة موضوعية للإشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة، كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق، فأبوه منطلق قضية معلومة، فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي، وهو تحقيق قولهم. إنه مستعمل لوصف المعارف بالجل، إذا ثبت هذا فقله (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) يقتضى أنهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الأرض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله)

(المسألة الثالثة) أن الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثني من الأرض وثلاثة من الآفاق، فبدأ أولاً بقوله (خلقكم) وثانياً بالآباء والأمهات، وهو قوله (والذين من قبلكم) وثالثاً بكون الأرض فراشا، ورابعاً بكون السماء بناء، وخامساً بالأمور الخاصة من بحر السماء

والأرض، وهو قوله (وأزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) ولهذا الترتيب أسباب . الأول: أن أقرب الأشياء إلى الانسان نفسه، وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره، وإذا كان الغرض من الاستدلال إفاضة العلم، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفاضة، وكان أولى بالذكر . فلذا السبب قدم ذكر نفس الانسان، ثم ثناء بآياته وأمهاته ثم تلك الأرض، لأن الأرض أقرب إلى الانسان من السماء والانسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالامر المتولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر، فلهمذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء . الثاني: هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم، وأما خلق الأرض والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدره والشهوه، فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع . الثالث: أن كل ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان، وقد حصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما؟ لأن الانسان حصل فيه الحياة والقدره والشهوه والعقل، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى . فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتم كان أولى بالتقديم، وأعلم أنا كما ذكرنا السبب في الترتيب فلندكر في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع .

(للسؤال الرابعة) اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الأرض فراشا، ونظيره قوله (أمهم جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا) وقوله (الذي جعل لكم الأرض مهادا) وأعلم أن كون الأرض فراشا مشروط بأمور . الشرط الاول: كونها ساكنة، وذلك لأنها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لتعالى الاطلاق لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هابوية، وذلك الانسان هابو، والأرض أهقل من الانسان، والثقلان إذا نزلا كان أهقلهما أسرعهما والابأ لا يطبق الأسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان إلى الأرض فثبت أنها لو كانت هابوية لما كانت فراشا، أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها؛ لأن حركة الأرض مثلا إذا كانت إلى المشرق والانسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد، فلما أمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة، ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه . أحدها: أن الأرض لانهائية لها من جانب السفلى، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الأجسام . وثانيها: الذين سلبوا تناهي الأجسام قالوا الأرض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء، ومن شأن الثقل إذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل

الرخصة فانها إذا انبسطت طفت على الماء ، وإن جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين . الأول : أن البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الأرض . الثاني : لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطة حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدياً ؟ . وثالثها : الذين قالوا سبب سكون الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها إلى بعض الجوانب أولى من بعض بقية في الوسط وهذا باطل لوجهين . الأول : أن الأصغر أسرع انجذاباً من الأكبر ، فما بال الذرة لا تنجذب إلى الفلك . الثاني : الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تمود . ورابعها : قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب ، كما إذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم أديرت القنينة على قطعها إدارة سريعة ، فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب ، وهذا أيضاً باطل من وجوه خمسة . الأول : الدفع إذا بلغ في القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد من ؟ الثاني : ما بال هذا الدفع لا يحمل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يحمل انتقالها إلى المغرب أصل من انتقالها إلى المشرق . الرابع : يجب أن يكون الثقل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ ، لأن اندفاع الأعظم من الدفع القاسر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقل التازل من الابتداء . أسرع من حركته عند الانتهاء ، لانه عند الابتداء ، أبعد من الفلك . وغامساً : أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطاليس وجهور أتباعه ، وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ، فاختصاص البعض بالصفة التي لا تجلبها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزاً ، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار . وسادساً : قال أوهاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة ، والنصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتماد أن يلزم الوقوف . والسؤال عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار . ثبت بما ذكرنا أن سكون الأرض ليس إلا من الله تعالى . وعند هذا نقول : انظر إلى الأرض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها أما أنها لا علاقة فوقها فشاهد ، على أنها لو كانت معلقة بمعلقة لا تحتاج المعلقة إلى علاقة أخرى لا إلى نهاية ، وهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فعلينا أنه لا بد من عسك يمكنه بقدرته واختياره ولهذا قال الله تعالى (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) . الشرط الثاني : في كون الأرض فراشا لنا أن لا تكون في غاية الصلابة كالبحر ، فان النوم والمشي عليه بما يؤلم البدن ، وأيضاً لو كانت الأرض من الذهب مثلاً لتصدت الزلزلة عليها ، ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد ؛ وأن لا تكون في غاية اللين ، كالماء الذى تنعص فيه الرجل : الشرط الثالث : أن لا تكون في غاية الطاقة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه ، وما كان كذلك فانه لا يسخن من الكواكب والشمس ، فكان يبرد جدا

لجعل الله حركته أغبر ، ليستقر النور عليه فيستقر فيصالح أن يكون فراشا للحيوانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ، لأن طبع الأرض أن يكون غائصة في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالأرض ، ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ، قلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لأن تكون فراشا لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط في كون الأرض فراشا أن لا تكون كرة ، واستدل بهذه الآية . على أن الأرض ليست كرة ، وهذا بعيد جداً ، لأن الكرة إذا عظمت جداً كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه ، والذي يريده تقريراً أن الجبال أوتاد الأرض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أولى واقه أعلم

(المسألة الخامسة) في سائر منافع الأرض وصفاتها . فالمنفعة الأولى : الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى الثانية : أن يتنعم الرطب بها فيصلح الخناسك في أبدان المراكب . الثالثة : اختلاف بقاع الأرض ، فمنها أراض رخوة ، وصلبة ، وورمة ، وسبعة ، وحررة ، وهي قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا) الرابعة : اختلاف ألوانها فأحمر ، وأبيض ، وأسود ، ورمادي اللون ، وأغبر ، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) . الخامسة : انصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها عازلة للماء المنزل من السماء وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض وإننا على ذهاب به لقادرون) وقوله (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التي فيها وإليه الإشارة بقوله (وجعل فيها رواسي وأنهاراً) . الثامنة : ما فيها من المعادن والفلزات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) ثم بين بعد ذلك تمام البيان ، فقال (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . التاسعة . الحب الذي تخرجه الأرض من الحب والنبات قال تعالى (إن الله قائل الحب والنبات) وقال (يخرج الحب في السماوات والأرض) ثم إن الأرض لها طبع الكرم لأنك تدفع إليها حبة واحدة ، وهي تردّها عليك سبعاً (كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) . العاشرة : حياتها بعد موتها ؛ قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً) وقال (وآيتهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها نباتاً ما يأكلون) الحادية عشرة : ما عليها من الأبواب المختلفة الألوان والصور والخلق ، وإليه الإشارة بقوله (خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تدبكم وبث فيها من كل دابة) . والثانية عشر : ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه ، وإليه الإشارة بقوله (وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج) فاختلاف ألوانها دلالة ، واختلاف طوعها دلالة ، واختلاف رواسيها دلالة ، فمنها قوت البشر ، ومنها قوت البهائم ، كما قال (كلوا

وارعوا أنعامكم) أما معلوم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الادم ، ومنها الدواب ، ومنها الفاكهة ، ومنها الانواع المختلفة في الخلاوة والحوضنة . قال تعالى (وقد جعل فيها أنعاماً في أربعة أيام سواء للساكنين) وأيضاً فمنها كسوة البشر ، لأن الكسوة إيمانانية ، وهي القطن والكتان ، وإما حيوانية وهي الشعر والصوف والابرسيم والجلود ، وهي من الحيوانات التي بنى الله تعالى في الأرض ، فالمعلوم من الأرض ، والملبوس من الأرض . ثم قال (ويخلق ما لا تعلمون) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم إنه سبحانه وتعالى جعل الأرض سائر لقبحكم بعد ما نكح ، فقال (ألم نجعل الأرض كفاً وأحياء وأمواتاً . منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ثم إنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال (وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض) . الثالثة عشرة : ما فيها من الاحجار المختلفة ، ففي صفارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصها للزخاتم وفي كبارها ما يتخذ للأبنية ، فانظر إلى الحجر الذي تخرج النار منه مع كثرة ، وانظر إلى الباقوت الاحمر مع عزه . ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحقيق ، وقلة النفع بهذا الشريف . الرابعة عشرة : ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستنزلوا الطير من أوج الهواء . ثم عجزوا عن إيجاد الذهب والفضة ، والسبب فيه أنه لا فائدة في وجودهما إلا الشبهة ، وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند المرة فالتقادر على إيجادهما يبطل هذه الحكمة ، ولذلك فان ما لا مضرة على الخلق دونهما إلا بما مسدودا ، إظهار لهذه الحكمة وإبقاء لهذه النعمة ، ولذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس ، والزجاج من الرمل ، وإذا تأمل العاقل في هذه الطوائف والعجائب اضطر في افتقار هذه التدابير إلى صانع حكيم مقتدر علم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . الخامسة عشرة : كثرة ما يوجد على الجبال والاراضي من الاشجار التي تصلح البناء ، والسقف ، ثم الحطب . وما أشد الحاجة إليه في الحطب والطبخ قد نبه الله تعالى على دلائل الأرض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البناء ويميز عنها الفصحاء فقال (وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما الانهار فمنها العظيمة كالتيل ، وسيحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغار ، وهي كثيرة وكلها تحمل مياهها جذبة السق والزاخرة وسائر القوائد .

(المسألة السادسة) في أن السماء أفضل أم الأرض ؟ قال بعضهم : السماء أفضل لوجوه أحدها : أن السماء متعبد الملائكة ، وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد . وثانيها لما أتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المحصية قيل له أعط من الجنة ، وقال الله تعالى لا يسكن في جوارى من عصاني . وثالثها : قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً) وقوله (تبارك الذي جعل في السماء رجوماً) ولم يذكر في الأرض مثل ذلك . ورابعها : أن في أكثر الامر ورد ذكر السماء مقعماً

على الأرض في الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه « ا » أنه تعالى وصف بقايا من الأرض بالبركة بقوله (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا) « ب » (في البقعة المباركة من الشجرة) « ج » (إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله) « د » وصف أرض الشام بالبركة فقال (مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها) وخامسها : وصف جملة الأرض بالبركة فقال (قل أنتم كنتم تكفرون) إلى قوله (وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها) فان قيل : وأي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة ؟ قلنا إنها مساكن للوحوش ومرعاهها ، ثم إنها مساكن للناس إذا احتاجوا إليها ، فلهذه البركات قال تعالى (وفي الأرض آيات للموقنين) وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينفع بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لم كما قال (هدى للمتقين) وسادسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ما قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ولم يخلق من السموات شيئا لأنه قال (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الأرض كلها مساجدا له وجعل ترابها طهورا . أما قوله (السماء بناء) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى ذكر أمر السماوات والأرض في كتابه في مواضع ، ولا شك أن إكثار ذكر الله تعالى من ذكر السماوات والأرض يدل على عظم شأنهما ، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيها أسراراً عظيمة ، وحكما بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم .

(المسألة الثانية) في فضائل السماء وهي من وجوه الأول : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصاييح (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصاييح) وبالقمر (وجعل القمر فين نورا) وبالشمس (وجعل الشمس سراجا) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكروسي (وسع كرسیه السموات والأرض) وباللوح (في لوح محفوظ) وبالقلم (نون والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية : ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار . الثاني : أنه تعالى سمي السموات بأسماء يدل على عظم شأنها : سماء ، وسقفا محفوظا ، وسبعا طباقا ، وسبعا شدادا . ثم ذكر عاقبة أمرها فقال (وإذا السماء فرجت ، وإذا السماء كشطت ، يوم نفثوى السماء ، يوم تكون السماء كالملح ، يوم تمور السماء مورا ، فكانت وردة كالدهان) وذكر مبدأها في آيتين فقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما) فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) ، والثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاة : فلا يدعى ترفع إليها ، والوجوه تتوجه نحوها ، وهي منزل الأنوار ومحل الصفاء والأضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع قال بعضهم السماوات والأرضون على صفتين ، فالسماوات مؤثرة غير متأثرة . والأرضون متأثرة غير مؤثرة

والمؤثر أشرف من القابل ، ولهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض في الأكثر ، وأيضاً في أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد ، فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات ، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فان هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصروتهوية له ، حتى أن الأطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرقة ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق ، لتتضع به الابصار النازرة إليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أضع الألوان ، وهو المستدير ، وشكلها أفضل الاشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) يعني ما فيها من فصول ، ولو كانت سقفاً غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة ،

(المسألة الثالثة) في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها ، فلو لا ذلك لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ، ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع في غروبها فلو لا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم إلى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبات القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الاعضاء على ما قال تعالى (وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً) وأيضاً فلو لا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال (وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً) والثالث : أنه لو لا الغروب لكانت الأرض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل ما عليها من حيوان ، وبذلك ما عليها من نبات على ما قال (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً) فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغيب في وقت ، بمنزلة سراج يدفع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانخفاضها فقد جعله الله تعالى سبباً لا قائمة الفصول الأربعة ففي الشتاء تنور الحرارة في الشجر والنبات فينزل منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، وفي الربيع تحرك الطبايع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر وينبع الحيوان للسفاد ، وفي الصيف يحتمم الهواء فتتضج الثمار ، وتحل فضول الأبدان ، ويجف وجه الأرض ، ويتبأ لبناء والعمارات ، وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلاً قليلاً إلى الشتاء ، فانه إن وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الأبدان وفسدت ، وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها ، فانها لو كانت واقفة في موضع

واحد لا تشتت المسخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع ، لكنها تطلع في أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ، ثم لا تزال تدور وتفتش جهة بعد جهة حتى تنتهي إلى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف إلا ويأخذ حظا من شعاع الشمس ، وأيضا كأن الله تعالى يقول لو وقتت في جانب الشرق والفقى قد رفع بناءه على كرة الفقير ، فكان لا يصل النور إلى الفقير ، لكنه تعالى يقول إن كان النقي منه نور الشمس فأنا أدبر الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء ، فنقول : لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير بخصوصا بقيمة واحدة فكان سائر الجوانب يغلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الأحوال ، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة ، فان كانت حارة أفتت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية ، وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط متوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون موضع شدة دائم يكون فيه الهواء والمعالجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق ، وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية ؛ وكانت الكواكب تتحرك ببطء لكان الميل قليل المنفعة وكانت التأثير شديد الأفراس ، وكان يمرض قريبا مما لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كلت المنافع وامامت ، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ، ثم تنتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم يملك تأثيره وكثرت منفعة ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدره الغير المتناهية . هذا أما القمر ، وهو المسمى بآية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه في وقت مصلحة ، وغروبه في وقت آخر مصلحة ، أما غروبه فقيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ، ولولا الظلام لأدرك العدو ، وهو المراد من قول المتنبي :

وكم لظلام الليل عتدى من يد تخبر أن الماتوية تكذب

وأما طلوعه فقيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر . ومن الحكايات : أن أعرابيا نام عن جملة ليلا ففقدته ، فلما طلع القمر وجده فنظر إلى القمر وقال : إن الله صورك ونورك ، وحل البروج دورك ، فإذا شاء نورك ، وإذا شاء كورك ، فلا أعلم من بدأ أسأله لك ، ولئن أهديت إلى سرورا لقد أهدى الله إليك نوراً ، ثم أنشأ يقول :

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر وقد كفيته التفصيل والجلا

إن قلت لازلت مرفوعا فأت كذا أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان في العريب من يعلم القمر ويقول : القمر يقرب الأجل ، ويضعح السارق ،

ويدرك المارِب . وبهتِك الماشق ، وبيلى الكتان ، وبهرم الشبان ، وينسى ذكر الأحباب ، ويقرب الدين ، ويندى الحين . وكان فيهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه : أحدها : أن القمر مذكر . والشمس مؤنث لكن المتنبى طعن فيه بقوله :

فأثابت لا سم الشمس عيب ولا التذكير نثر للهِلال

وثانيا : أنهم قالوا : القمران ، فجعلوا الشمس تابعة للقمر ، ومنهم من فعل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدما على القمر في قوله (والشمس والقمر بحسبان ، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها) إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله (فنكم كافر ومنكم مؤمن) وقال (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال (خلق الموت والحياة) وقال (إن مع السر يسرا) وقال (فهم ظالم الآية) . أما النجوم : فبها منافع . المنفعة الأولى : كونها رجوما للشياطين ، والثانية معرفة القبلة بها ، والثالثة أن يستند بها المسافر في البر والبحر ، قال تعالى (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) ثم النجوم على ثلاثة أقسام : غاربة لا تطلع كالنواكب الجنوبية ، وطالمة لا تقرب كالثمالية ، ومنها ما يقرب تارة ويطلع أخرى ، وأيضاً منها ثوابت ، ومنها سيارات ، ومنها شرقية ، ومنها غربية والكلام فيها طويل . أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد .

• فدع عنك بحرا ضل فيه السواج • قال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وقال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وقال (ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب) وقال (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) فقد هجر الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنهم ، والعرب مع بعمد عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك ، قال قائلهم

وأعرف ما في اليوم والأس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي

وقال لبيد : فو الله ما تدرى الضارب بالخصي ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسألة الرابعة) في شرح كون السماء بناء ، قال الجاحظ : إذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المدفون كل ما يحتاج إليه ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالسباط ، والنجوم منورة كالصاييح والإنسان كالك البيت المتصرف فيه ، وضروب النبات مياة لمنفعة وضروب الحيوانات مصرفة في مصلحة ، فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدره غير متناهية والله أعلم

أما قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فاعلم أن الله تعالى لما خلق الأرض وكانت كالصدف والدارة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم لا أحوجك إلى شيء غير هذه الأرض التي هي لك كالام فقال (أنا صيونا الماد

صبا ثم شققنا الأرض شقاً) فانظر يا عبدي أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ، ولو أني خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم إنني جعلت هذه الأشياء في هذه الدنيا مع أنها جبن ، فكيف الحال في الجنة ، فالخلاص أن الأرض أملك بل أشفق من الأم ؛ لأن الأم تسقيك لوئاً واحداً من اللبن ، والأرض تطعمك كذا وكذا لوئاً من الاطمعة ، ثم قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) معناه نردكم إلى هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ؛ لأن المرء لا يوجد بأمه وذلك لأن مكانك من الأم التي ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ، ثم إنك كنت في بطن الأم تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت في بطن الأم الصغرى ؛ لأنك حين كنت في بطن الأم الصغرى ما كانت لك زلة ، فضلاً عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مطعماً لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تنجيه برجلك ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بازال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما فقههم وما فتحهم ، ويعرفوا أن شيئاً من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان عاقلاً لما في الدات والصفات ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى . وهنا سوالات . السؤال الأول : هل يقولون إن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات غريب وصول الماء إليها بمجرد المادة ، أو يقولون إن الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة ، وفي الأرض طبيعة قابلة ، فاذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوة التي خلقها الله تعالى ؟ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول : لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الفترة لا معنى لها إلا لجسم قام به طعم ولون ورائحة ودرطوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقصورة لله تعالى ابتداء لأن المصحح للمقدورة إما الحسوث ، أو الامكان ، ولما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ، وبما يؤكد هذا الدليل العقل من الدلائل الثقيلة ماورد الخبر بأنه تعالى يمتنع نعم أهل الجنة العائنين من غير هذه الوسائط ، إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثاني : لما كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فلما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة ؟ والجواب : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم ذكرنا من الحكم المفصلة وجوها . أحدها أنه تعالى إنما أجرى المادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدرج ، لأن المكلفين إذا تحلوا المشقة في الحرث والغرس طلباً

الثمرات وكسروا أنفسهم في ذلك حالاً بعد حال علما أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الآخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا أنه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى وثانياً : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري بانسائها إلى القادر الحكيم ، وذلك كالمناق للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتر المكلف في استنادها إلى القادر إلى نظر دقيق ، وفكر فاضل فيستوجب الثواب ، ولهذا قيل : لولا الأسباب لما ارتاب مراتب ، وثالثها : أنه ربما كان الملازمة والاهل الاستبصار عبر في ذلك وأفكار صائبة . السؤال الثالث : قوله (وأنزل من السماء ماء) يقتضي نزول المطر من السماء وليس الأمر كذلك فإن الاضطراب إنما يتولد من أغبرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . أحدها : أن السماء إنما سميت سماء لسموها فكل ما سماك فهو سماء فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء وثانيها : أن المحرك لا فائدة تلك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض الأجزاء الرطبة (أنزل من السماء ماء) وثالثها : أن قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالى ينزل المطر من السماء ، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . السؤال الرابع : ما معنى من في قوله (من الثمرات) الجواب فيه وجهان . أحدهما : التبعية لأن المنكرين أعنى ماء ووزقا يكتبتهن وقد قصد بتذكيرهما معنى البضية فكانه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجناه بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم . والثاني : أن يكون للبيان كقولك أفقت من الدرام إفضا ، فإن قيل فبم اتعصب رزقا ؟ قلنا إن كان من التبعية كان اتعصب بأنه مفعول له . وإن كانت مية كان مفعولا لأخرج . السؤال الخامس : الثمر الخارج بماء السماء كثير ، فلم يقل الثمرات دون الثمر أو الثمار ؟ الجواب : تنبيه على قلة ثمار الدنيا وإشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) فيه ثلاث . السؤال الأول : بم تعلق قوله (فلا تجعلوا) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالأمر ، أي عبدوا فلا تجعلوا لله أنداداً فإن أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بليل ، والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له ندأ فانه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله (الذي جعل لكم الأرض فراشا) أي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء السؤال الثاني : ما الد ؟ الجواب : أنه المثل المتنازع وتآدت الرجل نافرته من تدنودا إذا فر كأن كل واحد من التدين يناد صاحبه أي ينافره ويمانه ، فإن قيل إنهم لم يقولوا إن الأصنام

تتأخر الله . قلنا لما عبدوها وسجوها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته قليل لهم ذلك على سبيل التهم وكأحكام بلفظ التند شنع عليهم بأنهم جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند ، وقرأ محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندا . السؤال الثالث : ما معنى (وأنتم تعلمون) الجواب : معناه إنكم لكأن عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أندادا لله تعالى ، فلا تقولوا ذلك فإن القول القبيح عن علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل :

(للسألة الأولى) اعلم أنه ليس في العالم أحد يثبت لله شريكا يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا عالم يوجد إلى الآن لكن التثوية يثبتون لمن أحدهما علم يفعل الخير والثاني سقيه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الداهيين إلى ذلك كثرة ، الفريق الأول عبدة الكواكب وم الصابئة ، فانهم يقولون إن الله تعالى خلق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هي المبررات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ، والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثاني : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث ؛ عبدة الأوثان ، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الأتنياء الذين تقلبنا تاريخهم هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله (وقالوا لا تدن أنتم ولا تدنن ودا ولا سواعا ولا يثوث ويعوق ونسرا) فقلنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام . وهي باقية إلى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرين على هذه المقالة . والدين والمذهب الذي هنا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف ضاده بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقه وخلق السموات والأرض علم ضروري فيستحيل إطلاق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون لعبدة الأوثان غرض آخر سوى ذلك والملاء ذكروا فيه وجوها . أحدها : ما ذكره أبو مشر جعفر ابن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته أن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكة ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور ، وهكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الجسمية ، وأنهم كلهم قد احتجوا عنا بالسماء وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الآله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الرزق إلى الله تعالى وملائكة فان صح ما ذكره أبو مشر فالشعب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مبروطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ، ثم إنهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والحرارة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوارق الناس فلما اعتقدوا ذلك بالتوازي في تنظيمها ، فهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للآله الأكبر لكنها عاقلة لهذا العالم ، فالأولون

اعتقدوا أنها هي الإله في الحقيقة والفرق الثاني أنها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا جرم اشتغلوا بعبادتها وبالحضوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستتره في أكثر الأوقات عن الأبنصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين تلك العبادات تلك الأجرام العالية ، ومتقربين إلى أشباحها الثابتة ، ثم لما طالت المدة ألفوا ذكر الكواكب وتعبدوا لعبادة تلك النجائيل ، فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الأحكام كانوا يمينون أوقاتا في السنين المتطاولة نحو الآلاف والالافين ويزعمون أن من اتخذ طلسميا في ذلك الوقت على وجه خاص فإنه يتفنع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والحصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم أنهم يتفنعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك القعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر . ورابعها : أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه بحاج الدعوى مقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبده على اعتقاد أن ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وعامسا : لهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون إليها لا لها كما أنا نسجد إلى القبة لا للقبة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . وسادسا : لهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدها على هذا التأويل ، فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل .

(المسألة الثانية) فإن قال قائل : لما رجع حاصل مذهب عبدة الأوثان إلى هذه الوجوه التي ذكرتموها فن أن يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الأوثان ؟ الجواب قلنا : إنه تعالى إنما نهى عن كون الأرض والسماء مخلوقتين بمائنا أن الأرض والسماء يشاركون سائر الأجسام في الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الأشكال والصفات والأخبار بتخصيص مخصص وبما أن ذلك المخصص لو كان جسما لا فخر هو أيضا إلى مخصص آخر ، فوجب أن لا يكون جسما ، إذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناء على اعتقاد القبة فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثاني وهو أن هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أثبتنا الدلالة على أن كل جسم يقتصر في اتصافه بكل ما انصف به إلى الفاعل المختار بطل كونها آلهة ، وثبت أنها عبيد لأرباب ، وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لان تأثير الطلسمات إنما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجب أو يحيل ، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضا بناء على التفسير ثبت بما قدمنا أن إقامة الدلالة على انقضاء

وَأَن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَٰكِن
تَفْعَلُوا فَأْزَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

العالم إلى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات والله أعلم
(المسألة الثالثة) أعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عدوا إلى بناء هياكل لهم
معروفة بأسماء القوى الروحانية والأجرام النيرة وتخفوها معبودا لهم على حدة، وقد كان هيكلا
العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة،
وهيكل النفس والصورة مدورات كلها، وكان هيكل زحل مسدسا، وهيكل المشتري مثلثا،
وهيكل المريخ مستطيلا، وهيكل الشمس مربعا، وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل
عطارد مثلثا في جوفه مستطيل، وهيكل القمر مثلثا فزعزعت أصحاب التاريخ أن عمرو بن لحي لما ساد
قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام انفتحت له سفرة إلى البلقاء فرأى قوما يعبدون
الاصنام فسألم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر، ونستقي بها فنسقي. فالتبس اليهم
أن يكرموا بواحد منها فأعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به إلى مكة ووضعوه في الكعبة ودعا
الناس إلى تعظيمه، وذلك في أول ملك سابور ذي الاكتاف. وأعلم أن من بيوت الاصنام
المشهور «لعمدان» الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان
رضي الله تعالى عنه، ومنها «نوبهار بلخ» الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل
العرب أوثان معروفة مثل «ود» بدومة الجندل للكلب و«سواغ» لبنى هذيل و«يغوث»
لبنى مذحج و«دعوق» لعمدان و«نسر» بأرض حير لدى الكلاخ و«اللات» بالطائف للثقيف
و«مناة» يثرب للخزرج و«المزى» لكنانة بنواحي مكة وأساف و«نائلة» على الصفاء والمروة
وكان قصي جد رسول الله صلى عليه وسلم ينهم عن عبادتها ويدعوم إلى عبادة الله تعالى،
وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول:

أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور
ترك اللات والمزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير

السلام في النبوة

قوله تعالى: (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهادكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على إثبات الصانع وأبطل القول بالشرىك عقبه بما يدل على النبوة ، وذلك يدل على فساد قول التعليلية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والأخبار ، ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على ككون القرآن معجزاً أقام الدلالة على كونه معجزاً . واعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقين . الأول : أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء ، أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقص المادة أو زائداً عليه بقدر ينقص ، والقسمان الأولان باطلان فتمين الثالث ، وإنما قلنا إنهما باطلان ، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأثروا بمنزل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين ، فإن وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يربطون الشبهة ، وذلك نهاية في الاحتجاج لأنهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية . وكانوا في محبة أبطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن ، وكانوا في الحمية والآنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل ، وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدر في قوله والمعارضة أقوى القوادح ، فلما لم يأثروا بها علنا معجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس فلولاً معتاداً فهو إذن تفاوت ناتئ للمادة فوجب أن يكون معجزاً ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كالم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد ؛ واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزاً ، أحدها : أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طمئة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفضيحة التي انفقت العرب عليها في كلامهم ، وثانيها : أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق ونزهه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيداً ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلبا نزل شعرهما . ولم يكن شعرهما الإسلامى في الجودة كسعرهما الجاهلى وأن الله تعالى مع ما نزهه عن الكذب والجحافة جاء بالقرآن نصيحاً كما ترى . وثالثها : أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين . والباقي لا يكون كذلك ، وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يجوز الخلق عنه كما يجوزوا عن جملة . ورابعها : أن كل من قال شعراً نصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول . وفي القرآن التكرار الكثير

ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً . وغامساً : أنه اقتصر على إعجاب العبادات وتحريم القبايح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة . وسادسها : أنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل . وشعر النابغة عند الحزف ، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر ، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن ، أما القرآن فانه جاء فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة ، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) وقال تعالى (وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذذ الأعين) وقال في الترهيب (أفأنتم أن تحسف بكم جانب البر الآيات) وقال (ألمنتم من في السماء أن يحسف بكم الأرض فإذا هي تمور . أم أنتم الآية) وقال (وعاب كل جبار عبيد) إلى قوله (ويأتية الموت من كل مكان) وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله (فكلاً أخذنا بذنبه) إلى قوله (ومنهم من أقرعنا) وقال في الوعد ما لا مزيد عليه (أفأريت إن متناهم سنين) وقال في الإلهيات (الله يعلم ما تحمل كل أنثى ما تفيض الأرحام وما تزداد إلى آخره) . وسابعها : أن القرآن أصل العلوم كلها فلم يسلكهم كله في القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه . وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الأخلاق ، ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى ، الطريق الثاني : أن نقول : القرآن لا يظنوا إما أن يقال إنه كان بالتأ في الفصاحة إلى حد الإعجاز ، أو لم يكن كذلك فان كان الأول ثبت أنه معجز . وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إثباتهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر عارق المادة فكان ذلك معجراً ثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب .

(المسألة الثانية) أما قال (نزلنا) على لفظ التنزيل دون الإزال لان المراد النزول على سبيل التدرج ، وذكر هذا اللفظ هو اللاتق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون : لو كان هذا من عند الله وغالطاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بسورة على حسب التوازل ووقع الحوادث وعلى سبيل ما نرى عليه أهل الخطأ والشعر من وجود ما يرجع منهم مفروقاً حيناً لحيثما يحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمرسل لا يظهر دايون رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله تعالى لازله على خلاف هذه المادة جملة (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر هنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الصبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أولاً يكون ، فان كان

الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدرج، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدرج معجز وقرئ: «على عبادنا» يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمه.

(المسألة الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن، وواوها إن كانت أصلا فلما أن تسمى بسور المدينة وهو حائظها لأنها طائفة من القرآن محدودة كاللبد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها، وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والدرجات يترقى فيها القارئ. وهي أيضا في أنفسها طوال وأوساط وقصار. أو لرفعة شأنها وجلالة علمها في الدين، وإن جعلت وأوها منقلة عن مرة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه. فإن قيل فما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه. أحدها: مالا يجله بوب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا. وثانيها: أن المجلس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن. وثالثها: أن القارئ إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله، ومثله للمسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه السير. ورابعها: أن الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجلب في نفسه ذلك وينشط به، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل.

(المسألة الرابعة) قوله (فأتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث: أنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن.

(المسألة الخامسة) اعلم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه. أحدها: قوله (فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى). وثانيها: قوله (قل لئن اجتمعت الأناس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا). وثالثها: قوله (فأتوا بشعر مثله مكررات ورابعها: قوله (فأتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اتقني بمثله، اتقني بنصفه، اتقني بربعه، اتقني بمسألة منه، فإن هذا هو النهاية في التحدى وإزالة العذر فإن قيل قوله (فأتوا بسورة من مثله) يتناول سورة الكوثر، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلتم إن الاتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقصور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات بما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا قلنا السبب اخترنا الطريق الثاني، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المواجهة مع شدة دواعيهم إلى توهم أمره معجزا. فلي مدين التقديرين يحصل المعجز.

(المسألة السادسة) الضمير في قوله (من مثله) إلى ماذا يعود وفيه وجهان . أحدهما . أنه عائد إلى « ما » في قوله (عما نزلنا على عبدنا) أي فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني : أنه عائد إلى « عبدنا » أي فَأَتُوا عَنِ هُوَ عَلَى سَالِهِ مِنْ كَوْنِهِ بِشَرِّ أَمِيَّا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء ، والاول مروي عن عمر وابن مسعود . وابن عباس والحسن وأكثر المحققين ، ويدل على الترجيح له وجوه . أحدها : أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب النجدي لاسيما ما ذكره في يونس (فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) . وثانيها : أن البحث إنما وقع في المنزل لأنه قال (وإن كنتم في ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير إليه ، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فما أتوا شيئا مما يماثله وتضمنه الترتيب لو كان الضمير مردودا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال : وإن ارتبتم في أن محمد منزل عليه فما أتوا قرآنا من مثله . وثالثها : أن الضمير لو كان عائدا إلى القرآن لانتفى كونهما عاجزين عن الإنيان بشئ سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين ، أما لو كان عائدا إلى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأسمى فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد ، لأن الجماعة لاتماثل الواحد ، والقارى . لا يكون مثل الأسمى ، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى . ورابعها : أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزا إنما يحصل لكالم حاله في الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، فكونه معجزا إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أميا بعيدا عن العلم . وهذا وإن كان معجزا أيضا إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من نقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول أولى . وخامسها : أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوم أن صدور مثله القرآن بمن لم يكن مثل محمد في كونه أميا يمكن . ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثل من الأسمى وغير الأسمى يتمتع فكان هذا أولى

(المسألة السابعة) في المراد من الشهاد وجهان . الأول : المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الارثان ، فكانه قيل لهم إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفتت في منازعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتجلبوا الاستماتة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وأنها تنفع وتضر ، فيكون في الكلام محاجة من وجهين . أحدهما : في إبطال كونها آلهة . والثاني في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله . الثاني : المراد من الشهاد أكبرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام ، والمعنى وادعوا أكبركم رؤساءكم ليعينكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيها يمكن ويتمتع . فإن قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فأيهما أولى ؟ قلنا أما الاول فممكن لان الشهاد جمع شديد بمعنى الحاضرات أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن

المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعوانا ، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فنقول : الأولى حمله على الأكابر ، وذلك لأن لفظ الشهاد لا يطلق ظاهرا إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدى الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا في حق رأسائهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز ، في إطلاق لفظ الشهاد على الأوثان أو يقال : المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاضمار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بعضكم ببعض لا تفانكم على هذا الإنكار . فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الإضافة في قوله شهداءكم ، ولأنه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز .

(المسألة الثامنة) أما (دون) فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون ، وهو الخفير الدنى ، ودون الكتب إذا جمعا لأن جمع الشيء أدناه بعضه من بعض ويقال : هذا دون ذاك إذا كان أحط منه قليلا ، ودونك هذا ، أصله خذه من دونك أى من أدنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الأحوال ، فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حداً إلى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أى لا يتجاوزون ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما : أن متعلقه « شهداءكم » وهذا فيه احتمالان . الأول : المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق ، وفى أمرهم أن يستظفروا بالجماد الذى لا ينطق فى معارضة القرآن المعجز بنصاحته غاية التهم بهم . والثاني : ادعوا شهداءكم من دون الله أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنك أتيتم بمثله ، وهذا من المساهلة والاشمار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطابع السليمة أن يرضوا لانقسام بالشهادة الكاذبة وثانيهما : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعوه حق ، كما يقول المجاز عن إقامة البيعة على محبة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينه تصحح بها الدعاوى عند المحاكم ، وهذا تعجيز لهم ويأين لا تقطاعهم ، وأنه لم يبق لهم متشبث عن قولهم : الله يشهد إنا لصادقون .

(المسألة التاسعة) قال القاضى هذا التحدى يطل القول بالجزى من وجوه . أحدها : أنه مبنى على تصد مثله بمن يصح الفعل منه ، فن ينق كون العبد فاعلا لم يمكنه إثبات التحدى أصلا وفى هذا إبطال الاستدلال بالمعجز . وثانيها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة

الموجبة ويستوى في ذلك ما يكون معجزاً . وما لا يكون فلا يصح معنى التحدى على قولهم وثالثها : أن ما يضاف إلى الجدة فاقه تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق إلى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الإعجاز على هذا القول ورابعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض العادة ، فإذا كان قولهم : إن المعتاد أيضاً ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم محتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقاً له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلًا في الإعجاز . وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق ، لأن المعتاد وغير المعتاد لا يكون إلا من قبله ، والجواب : أن المطلوب من التحدى إما أن يأتي الخصم بالتحدى به قصداً أو أن يقع ذلك منه اضطلاعاً ، والثاني باطل ، لأن الاتفاقيات لا تكون في وسعه ، ثبت الأول وإذا كان كذلك ثبت أن أتيانه بالتحدى موقوف على أن يحصل في قلبه قصد إليه ، فذلك القصد إن كان منه لزم التسلسل وهو محال ، وإن كان من الله تعالى لخيرت يهود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال .

أما قوله تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنا نعلم بالثبوت أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على أبطال أمره ، لأن مفارقة الاوطان والمشيئة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك ، فإذا انضاف إليه مثل هذا التقرع وهو قوله تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فلو كان في وسعهم وإمكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لآتوا به ، فثبت ما أتوا به ظهر المعجز . وثانيها : وهو أنه عليه السلام وإن كان متبهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب ، فلم تطرقت التهمة إلى ما ادعاه من النبوة لما استعجز أن يتحداً ويبلغ في التحدى إلى نهايته ، بل كان يكون وجلاً خائفاً مما يتوقفه من فضيحة يهود وبأهل على جميع أموره ، حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم ، فلو لا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق . وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعاً بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله ، لأنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة نبوته كان يجوز خلافه ، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فالجمل المور التية لا يقطع في الكلام . ولا يجوز به ، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعاً في أمره ، ورابعها : أنه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يهادى الدين والإسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه . ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط ، فبهذه الوجوه الأربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل

على فساد قول الجاهل الذين يقولون إن كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال ، وههنا
سؤالات . السؤال الأول : انتفاء إتيانهم بالسورة واجب ، فلاجي . إذا الذي للوجوب دون
« إن » الذي للشك الجواب فيه وجهان : أحدهما أن يساق القول معهم على حسب حسابهم ،
فانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لانكالمهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام .
الثاني : أن يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواتق من نفسه بالغلبة على من يقاومه : إن
غلبتك ، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به . السؤال الثاني : لم قال (فان لم تفعلوا) ولم يقل فان لم تأتوا به؟
الجواب : لأن هذا أخصر من أن يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله .
السؤال الثالث : (ولن تفعلوا) ما عليها ؟ الجواب لاجل لما لانتهاجها اعتراضية . السؤال الرابع :
ما حقيقة لن في باب التني ؟ الجواب : لا ولن أختان في تني المستقبل إلا أن في «لن» تأكيداً وتقديداً
تقول لصاحبك : لا أقم غدا عندك ، فان أنكرك عليك قلت لن أقم غدا ، ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها .
أصله لأن ، وهو قول الخليل . وثانيها : لا ، أبدلت ألفها نوناً ، وهو قول الفراء . وثالثها : حرف نصب
لتأكيد في المستقبل وهو قول سيويوه ، وإحدى الروايتين عن الخليل . السؤال الخامس : ما معنى اشتراطه
في انتفاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله ؟ الجواب : إذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندم
صدق رسول الله ﷺ ، وإذا صح ذلك ثم لم يروا العناد استوجبوا العقاب بالنار ، فانتفاء النار
يوجب ترك العناد ، فأقيم المؤثر مقام الأثر ، وجعل قوله (فأتقوا النار) قائماً مقام قوله فاتركوا
العناد ، وهذا هو الإيجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لسان العناد : لاناة انتفاء
النار مثابه متبعاً ذلك بتهويل صفة النار . السؤال السادس : ما الوقود ؟ الجواب : هو ما يوقد به
النار ولما المصدر فضمون وقد جاء فيه الفتح ، قال سيويوه : وسمعت من العرب من يقول وقدنا
النار وقوداً عالياً ، ثم قال والوقود أكثر ، والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية
بالمصدر كما يقال فلان غرق قومه وزين بلده . السؤال السابع : صلة الذي يجب أن تكون قضية
معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة ؟ الجواب : لا يمنع أن يقدم
لهم بذلك سماع من أهل الكتاب ، أو سمعوه من رسول الله ﷺ أو سمعوا من قبل هذه الآية
قوله في سورة التحريم (نارا) وقدوها الناس والحجارة) . السؤال الثامن : فلم جاءت النار المرصوفة
بهذه الجملة منكورة في سورة التحريم وههنا معرفة ؟ الجواب : تلك الآية تزل بمكة فصرفوا منها ناراً
موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً . السؤال التاسع : ما معنى
قوله (وقدوها الناس والحجارة) الجواب : أنها نار بمثابة من الثيران بأنها لا تقند إلا بالناس
والحجارة ، وذلك يدل على قوتها من وجهين . الأول : أن سائر الثيران إذا أريد إحراق الناس
بها أو إجماع الحجارة أو قدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يراد إحراقه أو إحماؤه ، وتلك أعادنا
الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق . الثاني : أنها لا فراط حرها تنقد في الحجر .

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
النَّهَارُ كُلًّا رِزْقًا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رِزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوبَهُ
مِثْلَهَا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

السؤال العاشر : لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا ؟ الجواب : لأنهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناما وجعلوها لله أندادا وعبدوها من دونه قال تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لما فقوله (إنكم وما تعبدون من دون الله) في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفنون المضار عن أنفسهم تمسكا بهم ، وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها عمة في نار جهنم [بلاغا وإغرابا في تحسرم ، ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهابهم وفضتهم عدة وزخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحصى عليها في نار جهنم فتسكىر بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هي حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بغير دليل ، بل فيه ما يدل على فساد ، وذلك لأن الفرض هنا تعظيم صفة هذه النار والابقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الأحجار دل ذلك ، على عظم أمر النار فإن سائر الأحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا ، أما قوله (أعدت للكافرين) فانه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين ، وليس فيه ما يدل على أن هناك نيرانا أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفاسق أهل الصلاة .

الكلام في المعاد

قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأنوابه متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية في الوعد أن يعقبا بأية في الوعد وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث

عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها، أما الإمكان فيجوز إثباته تارة بالقل، وبالتقل أخرى، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل، وإن الله ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه. الوجه الأول: إن كثيراً ما حكي عن المنكرين إنكار الحشر والنشر، ثم إنه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه، وإنما جاز ذلك لأن كل ما لا يتوقف صحته نبوة الرسول ﷺ عليه أمكن إثباته بالدليل النقل، وهذه المسألة كذلك لجواز إثباتها بالنقل، مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار، والجنة للابرار، وما أقام عليه دليلاً بل اكتفى بالدعوى، وأما في إثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل، وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بل وعدنا عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال في سورة التين (زعم الذين كفروا أن لن نميتوا قل بل يمشي على رؤس السجود ثم لننبؤن بما علمتم). الوجه الثاني أنه تعالى أثبت إمكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه، فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أننا متنا وكننا تراباً وعظاماً أننا لنبعثون أو آباءنا الأولون، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الأولين والآخرين لجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم إنه تعالى احتج على إمكانه بأمر أربعة. أولها: قوله (أفرايتم ما تمنون أنتم تحفظونه أم نحن الخالقون) وجه الاستدلال بذلك أن المنى إنما يحصل من فضلة المضمم الرابع وهو كالمثلث في آفاق أطراف الأعضاء. ولهذا نشترك الأعضاء في الالتئاد بالواقع بمحصل الانحلال ضناً كلها، ثم إن الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطلية، فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جداً، أولاً في أطراف العالم، ثم أنه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان، ثم إنها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان لجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المنى، ثم إنه تعالى أخرجها ماء دافقاً إلى قرار الرحم فلذا كانت هذه الأجزاء متفرقة لجمعها وكون منها ذلك الشخص، فإذا اترقت بالموت مرة أخرى فكيف يتم عليه جمعها مرة أخرى؟ فهذا تقرير هذه الحجة، وإن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه، منها في سورة الحج (يا أيها الناس إن كنتم في ريب مما نبعث فإنا خلقناكم من تراب) إلى قوله (وترى الأرض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور) وقال في سورة قد أطلع المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلق (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يرم القامة يبعثون) وقال في سورة الأأنفس (أم يك نطفة من منى يحيى ثم كان علقة مخلق فسوى) وقال في سورة الطارق (يلظنر الإنسان مم خلق؟ خلق من ماء دافق يخرج) إلى قوله (إنه على رجسه لقادر). وثانيها قوله (أفرايتم ما تمحرون أنتم تزعمونه) إلى قوله (بل نحن محرمون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه

من مطول مشقوق وغير مشقوق؛ كالأرز والشعير، ومدور ومثلث ومربع، وغير ذلك على اختلاف أشكاله إذا وقع في الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب، فانظر العقلي يقتضي أن يتصفن ويسعد، لأن أحدهما يكفي في حصول المفونة، ففيهما جميعاً أولى، ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظاً، ثم إذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلتين فيخرج منها ورقتان، وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع، وأما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي يسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس إذا وقع في الأرض الندية ينفلق باذن الله، ونواة النمر تنفلق من فقرة على ظهرها ويصير بحجج النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد، ومن الثاني الجزء الهابط، أما الصاعد فيصعد، وأما الهابط فيغوص في أعماق الأرض، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان إحداهما خفيف صاعد، والأخرى ثقل هابط مع اتحاد النصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء واللبة فلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الاعضاء. ونظيره قوله تعالى في الحج (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) وثالثها: قوله تعالى (أفرايت الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ؟) وتقديره أن الماء جسم ثقل بالطبع، وإصعاد الثقل أمر على خلاف الطبع، فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويطل الحاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والذلول. وثانيها: أن تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها. وثالثها: تسيرها بالرياح ورباعها: إنزالها في مظان الحاجة والأرض الجزر، وكل ذلك يدل على جواز الحشر. أما صعود الثقل لأنه قلب الطبيعة، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساسة التراب والماء؟ والثاني: لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الأجزاء الترابية بعد تفرقها؟ والثالث: تسير الرياح فإذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الأجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز ههنا؟ والرابع: أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس إليه فههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في موضع آخر من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد (إن ربكم الله الذي) إلى قوله (قريب من المحسنين) ثم ذكر دليل الحشر فقال (وهو الذي يرسل الرياح) إلى قوله (كذلك نفخ الموق لمحكم تذكرون) ورباعها: قوله (أفرايت النار التي توروون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون) وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة، وأيضاً النار لطيفة، والشجرة كثيفة. وأيضاً النار نورانية والشجرة ظلمانية، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة، فإذا أسلك الله تعالى في داخل تلك الشجرة الأجزاء النورانية النارية فقد جمع قدرته بين هذه الأشياء المتناقضة، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً)

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في النحل أمر الهواء بقوله (أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر) إلى قوله (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده) وذكر الأرض في الحج في قوله (وترى الأرض هامدة) فكأنه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الحشر والنشر . النوع الثاني : من الدلائل الدالة على إمكان الحشر : هو أنه تعالى يقول : لما كنت قادراً على الإيجاد أولاً فلأن أكون قادراً على الإعادة أولاً . وهذه الدلالة تقررها في العقل ظاهر ، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) ومنها قوله في سبحان الذي (وقالوا أأنذا كنا عظاماً ورقاقاً أننا لمجوتون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة) إلى قوله (قل الذي فطركم أول مرة) ومنها في النعكبوت (أولم يروا كيف يبدى الله الخلق ثم يعيده) ومنها قوله في الروم (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) ومنها في يس (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، النوع الثالث : الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر . وذلك في آيات منها في سورة سبحان (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) وقال في يس (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وقال في الأحقاف (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي يخلقهم بقادر على أن يعيهم للموت بلى إنه على كل شيء قدير) ومنها في سورة ق (أنذرتنا وكنتنا تراباً) إلى قوله (رزقاً للعباد) وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج) ثم قال (أفصينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد) النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب الما سي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات ، منها في يونس (إليه مرجعكم جميعاً وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط) ومنها في طه (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ومنها في ص (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . أم تجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) النوع الخامس : الاستدلال بأحوال الخلق في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) ومنها قصة إبراهيم عليه السلام (رب أرني كيف نجح الموتى) ومنها قوله (أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها) ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدلل على إمكانهما بعين ما استدلل به على جواز الحشر حيث قال (وقد خلقنا من قبل ولم تكن شيئا) ومنها في قصة أصحاب الكهف ولذلك قال (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله (وآتيناه أهله) يدل على

أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من أحياء الموتى حيث قال (ويحيى الموتى) وقال (ولذائق من الطين كهيئة الطير ياذن فتفتح فيها فتكون طيراً ياذن) ومنها قوله (أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) فهذا هو الإشارة إلى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر ، وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها إن شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نص في القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر ، والدليل عليه قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن يئيد هذه أبداً وما أظن الساعة تأتيه ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرتم بالذي خلقك من تراب) ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا الشيء في الوجود يمكن الوجود في نفسه ، إذ لو كان يتمتع الوجود لما وجد في المرة الأولى بحيث وجد في المرة الأولى علناً أنه يمكن الوجود في ذاته ، فلم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على مجزئه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جازر الوجود في نفسه ، أو على جهله حيث تمرد عليه تمييز أجزاءه بذكر كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ، ومع القول بالمعجز والمجهول لا يصح إثبات الثبوت فكان ذلك موجباً للكفر قطعاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلأنه تعالى قال في صفتها (أعدت للكافرين) فهذا صريحة في أنها مخلوقة ، وأما الجنة فلأنه تعالى قال في آية أخرى (أعدت للذين آمنوا) ولأنه تعالى قال هنا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهذا إخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان .

(المسألة الثالثة) اعلم أن جماع الذات إما المسكن أو المظم أو المنسكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) والمظم بقوله (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) والمنسكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التمتع منصفين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور . ولتكمّل الآية في ألفاظ الآية .

أما قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا) ففيه سؤالات . الأول : علام عطف هذا الأمر ؟ والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعلف عليه . إنما التمتع بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي مطهرة على جملة وصف عقاب الكافرين كما قول : زيد يعاقب بالقيّد والضرب ، وبشر عرماً بالمغو والاطلاق . وثانيها : أنه مطوف على قوله (فاقبوا) كما تقول يا نبيّ تميم احذروا عقوبة ما جئتم

وبشر يا فلان بى أسد باحسانى إليهم . وثالثها : قرأ زيد بن علي (وبشر) على لفظ المبني للفعول عطفاً على أعدت . السؤال الثاني . من الأمور بقوله وبشر ؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام « بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالثور التام يوم القيامة » لم يأمر بذلك واحد بعينه ، وإنما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لأنه يؤذن بأن هذا الأمر لعظمته وخطامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث ؛ ما البشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذي يظهر السرور ، ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده : أيكم بشرني فقدم فلان فهو حريشوه فرادى عتق أولهم ، لأنه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكاتب بشرني أخبرني عتقوا جميعاً لأنهم جميعاً أخبروه ، ومنه البشارة بظاهر الجلد ، وبآشهر الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه ، وأما (فيشرهم بمذاب آليم) فن السلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك . أما قوله (الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) فيه مسائل :-

(المسألة الأولى) هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل

(المسألة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة لله الجنة . فإذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر قال إن هذا ممنوع لأن فعل الإيمان والطاعة ، يوجب استحقاق الثواب الدائم ، وفعل الكفر استحقاق العقاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضاً بالتحابط محال فلم يبق إلا أن يقال بهذا الفرض الذي فرضتموه ممنوع ، وإنما قلنا إن القول بالتحابط محال لوجوه ، أحدها : أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أولاً يتضادا ثان تضادا كان طريان الطاريء مشروطاً بزوال الباقي ، فلو كان زوال الباقي مملاً بطريان الطاريء لزم الدور وهو محال . وثانيها : أن المناقاة حاصلة من الجائنين فليس زوال الباقي لطريان الطاريء أولى من اندفاع الطاريء بقيام الباقي ، فاما أن يوجد ما وهو محال أو يتدافعا بحيث يطل القول بالمحابطة ، وثالثها : أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطرأ استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول : استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب . وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء . ومن تأثير جزء آخر في إزالته ، فاما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثراً في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من الملل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة

مستقلة، وكل ذلك محال، وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير تخصيص فذلك محال لمتنازع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح، وأما إن كان المتقدم أكثر فالتطاري، لا يزول إلا بعض أجزاء الباقي، فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فاما أن يزول الكل وهو محال، لأن الزائل لا يزول إلا بالتناقص، أو يمتنع البعض للزوال من غير تخصيص، وهو محال، أو لا يزول شيء منها وهو المطلوب، وأيضا فهذا التطاري، إذا أزال بعض أجزاء الباقي فاما أن يبقى التطاري، أو يزول. أما القول ببقاء التطاري، فلم يقل به أحد من العقلاء. وأما القول بزواله فباطل، لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منها في إزالة الآخر معاً أو على الترتيب، والأول باطل لأن المزيل لابد وأن يكون موجودا حال الإزالة، فلو وجد الزوالان معاً لوجد المزيلان معاً، فيلزم أن يوجد حال ما عدما وهو محال وإن كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا، وأما إن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء التطاري، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للزالة، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال، وإما أن يصير الكل مؤثراً في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط، وعند هذا تمين في الجواب قولان. الأول: قول من اعتبر الموافقة، وهو أن شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولا كان كفرأ وهذا قول ظاهر السقوط، الثاني: أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا، وهو قول أهل السنة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الطلبات

(المسألة الثالثة) احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فإن في حال ما بشرم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع، ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه يجوز التمييز بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا

(المسألة الرابعة) الجنة: البستان من التخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى السر وكآنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنة إذا ستره كآنها ستره واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان، فإن قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار؟ الجواب: أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات المأمنين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات، وأما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير إلى الاجناس التي في علم المخاطب، أو يشار باللام إلى الانهار المذكورة في قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) وأما قوله (كلما رزقوا) فهذا لا يحصل إما أن يكون صفة ثانية لجنات، أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة لأنه لما

قيل : إن لهم جنات لم يحفل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا لا ٩
وهنا سؤالات . السؤال الأول : ما وقع من ثمرة ؟ الجواب فيه وجهان . الأول : هو كقولك
كلما أكلت من يستأنك من الرمان شيئا حدثت فوق من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى
والثانية كلتاها لا ابتداء الفاية ، لأن الرزق قد ابتداء من الجنات والرزق من الجنات قد ابتداء من
ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة الفردة على هذا التفسير ، وإنما المراد النوع
من أنواع الثمار . الثاني : وهو أن يكون من ثمرة يبان على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد
أنت أسد ، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة . السؤال الثاني :
كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقا الآن هو الذي رزقا من قبل ، الجواب : لما اتحد في الماهية
وإن تغاير بالعدد صح أن يقال هذا هو ذلك أي بحسب الماهية فإن الوحدة النوعية لا تنافيها
الكثرة بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابة الابن بالآب قالوا إنه الآب . السؤال الثالث : الآية
تدل على أنهم شهبوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك ، فالشبه به أهو من
أرزاق الدنيا ، أم من أرزاق الجنة ؟ والجواب فيه وجهان . الأول : أنه من أرزاق الدنيا ، ويدل
عليه وجهان ، الأول : أن الإنسان بالمألوف آس وإلى المعهود أميل ، فإذا رأى ما لم يألفه ففر
عنه طبعه ثم إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أولا عظم
إبتهاجه وفرحه به ، فأهل الجنة إذا أبصروا الرمانة في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة ووجدوا
رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشيء مما شاعوه
في الدنيا ، والدليل الثاني : أن قوله (كلما رزقوا منها) يتناول جميع المرات فيتناول المرة
الأولى فلهم في المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء لا بد وأن يقولوا هذا الذي رزقا من قبل ، ولا
يكون قبل المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا ،
القول الثاني : أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابة
فيه على وجهين . الأول : المراد تساوى ثوابهم في كل الأوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيدوا
بنقص . الثاني : المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روي عن الحسن ثم
هؤلاء يختلفون فهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم ، فإن الرجل إذا التذ بشيء
وأعجب به لا تتعلق به نفسه إلا بتمله ، فإذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة
وممن من يقول إنه وإن حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم ، قال الحسن
يؤتى أحدهم بالصحن فيأكل منها ثم يؤتى بالآخرى فيقول هذا الذي أتيتنا به من قبل ، فيقول الملك
كل ، فالقول واحد والطعم مختلف ، وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة ، وهو أن كمال
السعادة ليس إلا في معرفة ذات الله تعالى : ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروية
والملائكة الروحانية وطبقات لأرواح وعالم السموات وبأجملة يجب أن يصير روح الانسان

كالمرأة الحاذية لعالم القدس ثم إن هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتفاد والابتهاج ، لما أن العالقي البدنية تنوق عن ظهور تلك السعادات والذات ، فإذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والنبطة الكبرى ، فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الإنسان بعد الموت فإنه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك إشارة إلى أن الكالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق . أما قوله (وأتوا به متشابها) ففيه سؤالان . السؤال الأول : إلام يرجع الضمير في قوله (وأتوا به) ؟ الجواب : إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا قالى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعنى أتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله في الدنيا ، وإن قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا ، قالى الشيء المرزوق في الجنة ، يعنى أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا . السؤال الثانى : كيف موقع قوله (وأتوا به متشابها) من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة أدماء تشابه الأرزاق في قوله (قالوا هذا الذى رزقنا من قبل) فأنه تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله (وأتوا به متشابها) أما قوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) فالمراد طهارة أبدانهم من الخيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإتماما لفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك ، قال أهل الإشارة . وهذا يدل على أنه لا بد من التنبيه لمسائل . أحدها : أن المرأة إذا حاضت فأنه تعالى منعك من مباشرتها قال الله تعالى (قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى الخيض) فإذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التى هي معدورة فيها فإذا كانت الأزواج اللواتى فى الجنة مطهرات فلأن بمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصى مع أنك غير معذور فيها كان أولى . وثانيها : أن من قضى شهوته من الحلال فإنه بمنع الدخول فى المسجد الذى يدخل فيه كل بر وفاجر ، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التى لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فإن آدم لما أتى بالزلة أخرج منها . وثالثا : من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لاتصح صلاته عند الشافعى رضى الله عنه ، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصى أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وهنا سؤالان الأول : هلا جملت الصفة بمجموعة كالموصوف ؟ الجواب : هما لبتان فصيحتان يقال للنساء فلن والنساء فلن . ومنه بيت الحماسة :

وإذا العذارى بالدخان تهمت واستعمت نصب القصور فلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على : مطهرات وقرأ عبيد بن حمير : مطهرة يعنى مطهرة . السؤال الثانى : هلا قيل طاهرة ؟ الجواب : فى المطهرة إشعار بأن المطهر أطهر من وليس ذلك إلا الله تعالى ، وذلك يفيد غلظة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذى زينهن

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾

لأهل الثواب . أما قوله (وهم فيها خالدون) فصالت المعتزلة الخلد هنا هو إثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر ، أما الآية فقوله (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون) فنفى الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل ، والمنفى غير المثبت ، فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فتقول امرئ القيس :

وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل هموم ما يبيت بأوجها

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى (خالدون فيها أبداً) ولو كان التأييد دخلاً في مفهوم الخلد لكان ذلك تكراراً وأما العرف فيقال حبس فلان فلا تاحسباً مخلد أو لأنه يكتب في صكوك الأوقاف وقب فلان وفقاً مخلداً فهذا هو الكلام في أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا ؟ وقال آخرون العقل يدل على دوامه لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خرف الانقطاع ينقض عليهم تلك النعمة لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خرف انقطاعها أعظم وفقاً في القلب وذلك يقتضي أن لا ينفك أهل الثواب البتة من النعم والحسرة والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن مجزئاً أورد هنا شبهة أوردتها الكفار قدحاً في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتبهال القرآن عليها يتحدح في فصاحته فضلاً عن

كرهه معجراً ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملاً على حكم بالغة ، فهذا هو الإشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) عن ابن عباس أنه لما نزل (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) فطمعن في أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أى قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما قذرت هذه الآية . والقول الثانى : أن المنافقين طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والزند والبرق في قوله (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) والقول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال : الكل محتمل ههنا ، أما اليهود فلأنه قيل في آخر الآية (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لأن الخطاب بالوقف بالهدف بما بعد إنما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المائدة (وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء الآية) فأما الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا يستعمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا . إذا ثبت هذا فنقول . احتمال الكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في إيذاء رسول الله ﷺ وقد مضى من أول السورة إلى هذا المرضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين . وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه في نفسه مفيد

(المسألة الثانية) اعلم أن الحياة تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وخشي وشطى الفرس إذا اعتلت هذه الاعضاء . جعل الحي لما يعزبه الانكسار والتغير منكسر القوة منحص الحياة ، كما قالوا فلان هلك حيا . من كذا ، ومات حيا ، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحيا ، وذاب حيا ، وإذا ثبت هذا استحال الحيا على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن ، وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم ، ولكنه وارد في الاحاديث . روى سليمان عن رسول الله ﷺ أنه قال « إن الله تعالى حي كريم يستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً » وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان . الأول وهو القانون في أمثال هذه الأشياء ؛ أن كل صفة ثبتت للبعد عما يخص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لاعلى بدايات الاعراض مثاله أن الحيا حالة تحصل للانسان لكن لما مبدأ ومتتهى ، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذى يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح ، وأما النهاية فهو أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحيا في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الحرف الذى هو مبدأ الحيا ومقدمته ، بل ترك الفعل الذى هو متناه وغايته ، وكذلك النضب له ، علامة ومقدمة وهى غليان دم القلب ، وشهوة الانتقام وله غاية وهو ازالة العقاب بالمنضوب عليه ، فإذا وصفنا الله تعالى

بالغضب قليس المراد ذلك المبدأ أعنى شهوة الانتقام وغلين دم القلب ، بل المراد تلك النهاية وهو أنزل العقاب ، فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب . الثانى : يجوز أن تقع هذه العبارة فى كلام الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت ، لجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال ، وهذا فن بديع من الكلام ، ثم قال القاضى ما لا يجوز على الله من هذا الجنس إثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النقي أيضا عليه ، وإنما يقال إنه لا يوصف به فاما أن يقال لا يستحي ويطلق عليه ذلك فعالم ، لأنه يومئذى ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه فى قوله (لا تأخذنه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النقي وليس بنقي على الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قوله (وهو يعلم ولا يعلم) وليس كل ماورد فى القرآن إطلافا جازا أن يطلق فى المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك عال ، ولقاتل أن يقول : لاشك فى أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن انتفاؤها صدقا فوجب أن يجوز بقى أن يقال أن الإخبار عن انتفاؤها يدل على صحتها عليه فنقول : هذه الدلالة ممنوعة وذلك لأن تخصيص هذا النقي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبالغة فى البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا .

(المسألة الثالثة) اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة فى العقول ويدل عليه وجوه . أحدها : إطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء ، فقالوا فى التمثيل بالذرة : أجمع من ذرة ، وأضبط من ذرة ، وأخفى من الذرة وفى التمثيل بالذباب : أجرا من الذباب ، وأخطأ من الذباب ، وأطيش من الذباب ، وأشبه من الذباب بالذباب ، وألح من الذباب . وفى التمثيل بالقراد ، أضعف من قراد ، وأصغر من قراد . وأعلق من قراد ، وأغم من قراد ، وأدب من قراد ، وقالوا فى الجرادة : أظير من جرادة ، وأحطم من جرادة ، وأفسد من جرادة . وأصغى من ألعاب الجرادة ، وفى الفراشة : أضعف من فراشة ، وأطيش من فراشة ، وأجهل من فراشة ، وفى البعوضة . أضعف من بعوضة ، وأصغر من حج البعوضة ، وكلفى حج البعوضة ، فى مثل تكليف مالا يطاق : وأما العجم فبذل عليه كتاب ظلية ودمته وأمثاله ، وفى بعضها : قالت البعوضة ، وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها : يا هذه استمسكى فاني أريد أن أطيرو ، قالت النخلة والله ماشرت بقرعك فكيف أشعر بطيرائك ، وثانيها : أنه ضرب الأمثال فى إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع فى قريته حنطة جيدة نقية ، فلما نام الناس جاء عدوه فزوع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد الزارع : يا سيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت فى قريتك ؟ قال بلى ، قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لستم إن ذهبتم أن تخلصوا الزوان فتخلصوا منه الحنطة فدعوها يترسان

جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الخنطة وأن يربطوه حزام ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الخنطة إلى الخزائن . وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الخنطة الجيدة هو أبو البشر ، والقرية هي العالم ، والخنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذي يعملون بطاعة الله تعالى ، والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس ، والزوان هو المعاصي التي يزرعها إبليس وأصحابه ، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنوا آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله ، وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين ، وجميع عمال الآثم فيلقونهم في أتون الهاوية فيكون هنالك البكاء ، وصريف الأسنان ، ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم ، من كانت له أذن تسمع فليسمع ، وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء : لو أن رجلا أخذ حبة من غردل وهي أصغر الجيوب وزرعها في قريته ، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فتمشش في فروعها فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله أجره وعظمته ورفع ذكره ، ونجى من اقتدى به ، وقال لا تكونوا كمنخل يفرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة ، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتؤمنون العمل في صدوركم ، وقال : قلوبكم كالخساة التي لا تنضجها النار ولا يلبثها الماء ولا تنسفها الرياح ، وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة ففسدها ، ولا في البرية حيث السموم والصصوص فحرقها السموم وتسرقتها الصصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال : نحفر فتجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم أو في جوف العود ، من يأتين بلباسهن وأرزاقهن إلا الله ؟ أفلا تعقلون ، وقال : لا تتبروا الزنايين فتلذغكم ولا تحاطبوا السفهاء فيشتموكم ، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقةرة وأما العقل فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازدة الخيال ، وإذا ذكر معه الشيء أدركه العقل مع معاونة الخيال ، ولا شك أن الثاني يكون أكل وأيضاً فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي فاذا ذكر المثل اقتضع وصار مبيهاً مكشوفاً ، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح ، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يبرأ منه إلا الإيضاح والبيان ، أما قولهم : ضرب الأمثال بهذه الأشياء الخفيرة لا يليق بالله تعالى ، فلنا هذا جهل ، لأنه تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأه لأنه قد أحكم جميعه ، وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير ، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلاً لعباده من الصغير بل المدبر فيه ما يليق بالقصة ، فاذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالقليل والجل ، فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدوهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل

بالذباب، ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام، ويضرب المثل ليتبكت لبيبت
أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان
المثل أقوى وأوضح.

(المسألة الرابعة) قال الأصم « ما » في قوله مثلاً ماضية زائدة كقوله (فما رحمة من الله)
وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى
وصف القرآن بكونه هدى وبياناً وكونه لغواً ينافي ذلك، وفي بموضوعة قراءتان. أحدهما: النصب
وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان. الأول: أنها مبنية وهي التي إذا قرئت باسم نكرة أهمته
لإيهامها وزادته شيوعاً وبعداً عن الخصوصية. بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه أعطني كتاباً أنظر
فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا وقوله ما مع مالم يصح له
ذلك لأن تقدير السلام أعطني كتاباً أي كتاب كان. الثاني: أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس
مقام الصفة، أما على قراءة الرفع ففيها وجهان. الأول: أنها موصولة صلتها الجملة لأن التقدير هو
بموضوعة خُذف المبتدأ كما حذف في (تماماً على الذي أحسن). الثاني: أن تكون استفهامية فانه
لما قال (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً) كأنه قال بعده ما بموضوعة لما فوقها حتى يضرب المثل
به، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيراً كما يقال فلان لا يبالي بما وهب، ما دينار وديناران،
أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير.

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشف: ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن
وضرب الخاتم

(المسألة السادسة) انتصب بموضوعة بأنه عطف بيان لمثلاً أو مفعول ليضرب ومثلاً حال
من النكرة مقدم عليه أو ثاني مفعولين ليضرب مضمناً معنى يجعل، وهذا إذا كانت ما صلة أو
إهامية، فإن كانت مفسرة بموضوعة فهي ثابتة لما هي تفسير له، والمفسر والمفسر معاً مجموعهما
عطف بيان أو مفعول، ومثلاً حال مقامة، وأما رفعها فيكونها خبر مبتدأ، أما إذا كانت ما موصولة
أو موصولة أو استفهامية فأمرها ظاهر، فإذا كانت إهامية فهي على الجواب كأن قال ما هو
فقيل بموضوعة

(المسألة السابعة) قال صاحب الكشف: اشتقاق البعوض من البع وهو القطع كالبعع
والعصب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه والبعوض في أصله صفة على فاعول
كالقطوع فقلت اسميته، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي به لقلة جرمة وصغره ولأن
بعض الشيء قليل بالقياس إلى كله، والوجه القوي هو الأول، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى
فانه صغير جداً وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره
وكونه مجوفاً ينوص في جلده القليل والجساموس على ثخاته كما يضرب الرجل إصبعه في الخبيص،

وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السم

(المسألة الثامنة) في قوله (فأفوتها) وجهان. أحدهما: أن يكون المراد فإ هو أعظم منها في الجفة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب، فإن القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الأشياء. والثاني: أراد بما أفوتها في الصغر أي بما هو أصغر منها والمحققون مالوا إلى هذا القول لوجه. أحدهما: أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الإوثان، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً. وثانيها أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يتنعم من التمثيل بالشئ الخفيف، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الأول يقال إن فلاناً يتحمل الدل في اكتساب الدينار، وفي اكتساب مافوقه، يعني في القلة لأن تحمل الدل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار. وثالثها: أن الشئ كلما كان أصغر كان الإطلاع على أسرارهِ أصعب، فإذا كان في نهاية الصغر لم يحيط به إلا علم الله تعالى، فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشئ الكبير، واحتج الأولون بوجهين. الأول: بأن لفظ «فوق» يدل على الملو، فإذا قيل هذا فوق ذاك، فلانما معناه أنه أكبر منه وبروى أن رجلاً مدح جلياً رضى الله عنه والرجل منهم فيه، فقال على: إنا دون ما تقول وفوق ما في نفسك، أراد بهذا أعلى عما في نفسك. الثاني. كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النجاسة في الصغر؟ والجواب عن الأول: إن كل شئ كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شئ آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في تلك الصفة يقال إن فلاناً فوق فلان في اللؤم والدناءة. أي هو أكثر لؤماً ودناءة منه، وكذا إذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر، يجب أن يكون أكثر صغراً منه، والجواب عن الثاني أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضرب رسول الله ﷺ مثلاً للناس

(المسألة التاسعة) «أما» حرف فيه معنى الشرط، ولذلك يجاب بالفاء وهذا يفيد تأكيد قول زيد ذاهب فإذا قصدت تأكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذاهب، إذا ثبت هذا فنقول: إيراد المثلين مصدرين به أحماد عظيم لآمر المؤمنين واعتداد بملبهم أنه الحق ودم عظيم للكافرين على ما قاله وذكره

(المسألة العاشرة) «الحق» الثابت الذي لا يسوغ إنكاره يقال حق الأمر إذا ثبت ووجب وحق كلمة ربك، وثوب محقق بحكم النجس

(المسألة الحادية عشرة) «ماذا» فيه وجهان أن يكون ذا اسماً موصولاً بمعنى الذي فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ماصولين اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين: الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته، وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده كالأول قلت ما أراد الله

(المسألة الثانية عشرة) الإرادة ماهية يحددها الماثل من نفسه ويدرك التفرقة البدئية بينها وبين علته وقدرته وألله ولذته . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ما هيئتها محتاجاً إلى التمرين ، وقال المتكلمون إنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الإيقاع ، واحتزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلفوا في كونه تعالى مريداً مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال التجارية إنه معنى سلبى ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال إنه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبى وأبو الحسن البصرى : معناه عله تعالى باشتتاله الفعل على المصلحة أو المفسدة ، ويسمون هذا العلم بالداعى أو الصارف ، وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهما إنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة إما أن تكون ذاتية وهو القول الثانى للتجارية ، وإما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وهو قول الأشعرية أو محدثاً وذلك المحدث إما أن يكون قائماً بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائماً بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موجوداً لافى محل ، وهو قول أبى على وأبى هاشم وأتباعهما .

(المسألة الثالثة عشرة) الضمير في « أنه الحق » للمثل أو لأن يضرب ، وفي قوله ماذا أراد الله بهذا استحقاق كما قالت عائشة رضى الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص : يا عجباً لابن عمرو هذا

(المسألة الرابعة عشرة) « مثلاً » نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا ؟ جواباً ولن حمل سلاحاً رديئاً كيف تنفع بهذا سلاحاً أو على الحال كقوله (هذه ناقة الله لكم آية) .

(المسألة الخامسة عشرة) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقاقهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً) أجاب عنه بقوله (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً) وزيد أن تكلم ههنا في الهداية والاضلال ليسكون هذا الموضع كالأصل الذى يرجع إليه في كل ما يجرى في هذا المعنى من الآيات فتكلم أولاً في الاضلال فنقول : إن الهمزة تارة تسمى لنقل الفعل من غير المتعدى إلى المتعدى كقولك خرج فإنه غير متبد ، فإذا قلعت أخرج فقد جعلته متبدلاً وقد تسمى لنقل الفعل من المتعدى إلى غير المتعدى كقولك كبته فأكب ، وقد تسمى لجرد الوجدان . حكى عن عمرو بن مديكر أنه قال لبنى سليم : قاتلناكم فما أجبتناكم ، وماجبتناكم فما ألحقناكم ، وسألناكم فما أبغضناكم . أى فما وجدناكم جبناء ولا مضحين ولا بخلاء . ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال الخليل :

تمى حصين أن يسود خزاغة فأمسى حصين قد أذل وأهرا

أى وجد ذليلاً مقهوراً ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تغيد إلا قبل الفعل

من غير المتعدى إلى المتعدى فأما قوله: كيبته فأكب، فلعل المراد كيبته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بهرíz. وأما قوله: قاتلناكم فما أجبناكم، فالمراد بما أترقنا في صيرورتكم جبناء. وما أترقنا لَكُمْ في صيرورتكم مفحذين، وكذا القول في البواقي، وهذا القول الذي قلناه أولى دفعا للاشتراك. إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله إلا على وجهين، أحدهما أنه صيره ضالا، والثاني أنه وحده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه وجهان. أحدهما: أنه صيره ضالا عن الدين. والثاني: أنه صيره ضالا عن الجنة، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الهداء إلى ترك الدين وتضييعه في عتبه وهذا هو الاضلال الذي أضافه الله تعالى إلى إبليس فقال (إنه عدو مضل مبين) وقال (ولأضلنهم ولأمنينهم) و(قال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا) وقال (فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدم عن السبيل)، وقال الشيطان إلى قوله (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال إلى فرعون فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى) واعلم أن الأمة مجمعة على أن الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه تعالى مبدءا إلى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالمقاب عليه، وإذا كان المعنى الأصلي للاضلال في اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منى بالاجماع ثبت انتقاد الاجماع على أنه لا يجوز إجراء هذا اللفظ على ظاهره. وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدم عن الإيمان وحال بينهم وبينه، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة، لأن الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما أن الإخراج والإدخال عبارة عن جعل الشيء خارجا ودائلا، وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية، أما الأوضاع اللغوية فيبانه من وجوه. أحدها: أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا أنه أضله بل يقال منعه منه وصرفه عنه وإمّا يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبه ما يلبس عليه الطريق فلا يبتدى له. وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالفين للضلال في قلوب المستحيين لها بالاتفاق، وأما عند المجبرية فلأن العبد لا يقدر على الإيجاد، وأما عند التقديرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالفية بالاتفاق، علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالف الضلال: وثالثها أن الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما امتدى وجب محبة أن يقال أضلته فما ضل، وإذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال. وأما بحسب الدلائل العقلية

فن وجوه . أحدها : أنه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الصلدين وهو سفه وظلم ، وقال تعالى (وما ريك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وثانيها : لو كان تعالى عاقلاً للجعل للمسلم ومليماً على المكلفين لما كان مينا لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى ميتاً . وثالثها : أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدّم عن الإيمان لم يكن لازال الكتب عليهم وبعثة الرسل إليهم فأنكروا لأن الشيء الذي لا يكون يمكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهاً . ورابعها : أنه على مضادة كثيرة من الآيات نحو قوله (فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أيبت الله بشراً رسولا) فبين أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة ، وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمماتاً فأحياكم) وقال (أتى تصفرون) وقال (أتى توفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الإيمان لسكنت هذه الآيات باطلة . وخامسها : أنه تعالى ذم إبليس وحزبه ومن سلك سيئه في إضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستمادة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الفلق) إلى قوله (من شر الوسواس) و (قل أعوذ برب الفلق) ، وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، فإذا قرأت القرآن فاستمع باقاً من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من المدة مثل ما استحقوه ولوجب الاستمادة منه كما وجب منهم ، ولوجب أن يخضوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدواً لأجل ذلك ، قالوا بل خصيصة الله تعالى في ذلك أكثر إذ تضليل إبليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فإنه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تزيه إبليس عن جميع القبائح وإسالتها كلها على الله تعالى فيكون الدم منقطعاً بالكيفية عن إبليس وعائداً إلى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين . وسادسها : أنه تعالى أضل الأضلال عن الدين إلى غيره وذمهم لأجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامري ، وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكياً عن إبليس (ولا تأملنهم ولا تمننهم ولا ترهمنهم) فهؤلاء إما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فإن كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول عليهم إذ قد رماء بدأهم وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه ، والله تعالى عن ذلك وإن كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز أن ينهم على فعل هو شريك فيه ومسؤولهم فيه وإذا فسدت الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله

تعالى . وسأبينا : أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال ، منسوبا إلى العصاة على ما قال (وما يضرب به إلا الفاسقين) . ويضلل الله الظالمين ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ، كذلك يضلل الله من هو مسرف مرتاب ، كذلك يضلل الله من هو مسرف كذاب (فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه خطأ هو مام فيه كان كذلك إثباتا لثابت وهذا محال . وثالثها : أنه تعالى نفي الهدى الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يهدون إلى الحق قال (أفن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدي) فنفى ربوية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضلل عن الحق لكان قد ساء لهم في الضلال وفيما لا جله نفى عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأولئان كما أنها لا تهدي فهي لا تضل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدي فهو يضلل . وثاسمها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلو كان المراد مام عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بأمرهم له ملابسون ، وعليه مقبولون ، وبه ملتذون ومشتبطنون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز . وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضلل به إلا الفاسقين الذين يتفقضون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح في أنه تعالى إنما يفعل به هذا الاضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه ، فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا ناقضا للعهد مغاير لقسوته ونقضه ، وحادي عاشرها : أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه في كتابه ، إما بكونه ابتلاء وامتحانا ، أو بكونه عقوبة ونكالا ؛ فقال في الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا) أي امتحانا إلى أن قال (كذلك يضلل الله من يشاء ويهدي من يشاء) فيبين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إزالة آية متشابهة أو فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه ؛ والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المجهل الباطل كما قال تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العقوبة والتكال فمكفوله (إذ الأغلال في أوتانهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال (كذلك يضلل الله الكافرين) فيبين أن إضلاله لا يهدوا أحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسرا بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك ، ثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في إغواء مقابلة وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل ، والتأويل الذي ذهبت الجيرة إليه أنه أبطأناه فوجب المصير إلى وجوه أخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل إذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في إضلاله فيقال لذلك الشيء إنه أضله قال تعالى في

حق الإعصام (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) أي ضلوا بهن، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً) أي ضل كثير من الناس بهم وقال (وليزیدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً) وقال (فلم يردم دعائى إلا فراراً) أي لم يردادوا بدعائهم إلا فراراً وقال (فاتخذتمهم سخرياً حتى أنسوكم ذكرى) وهم لم ينسوه في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً لنسيانهم أضيف الانساء إليهم وقال في برائة (وإذا ما أنزلت سورة فهم من يقول أياكم زادته هذه إيماناً، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون، وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتعلة على الشرائع يعرف أحوالهم فهم من يصلح عليها فيزداد بها إيماناً، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفراً، فاذن أضيف الزيادة في الإيمان والزيادة في الكفر إلى السورة، إذ كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضاً، فكذا أضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذا كان إحداثهما عند ضربه تعالى الأمثال لهم وقال في سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً) فأخبر تعالى أن ذكره لمدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليميز المخلص من المراتب فألت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الإيمان وضدها إلى المتحدين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً، كذلك يفضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فأضاف إلى نفسه إضلالهم وهدام بعد أن أضاف إليهم الأمرين معاً، فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال في العرف أيضاً، أمرضى الحلب أى مرضت به: ويقال قد أفسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به، وقال الشاعر:

دع عنك لوى فإن اللوم إغراء

أى يرى اللوم باللوم، والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتعلة على الامتحانات ففي هذه الآية الكفار لما قالوا: ما الحاجة إلى الأمثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسفت هذه الاضافة. وثانيها: أن الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال أضله أى ساء ضالاً وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا إذا ساء كافراً وأضلوا بيت التكميت:

وطائفة قد أكفرونى بحكم وطائفة قالوا مى ومذنب

وقال طرفة:

وما زال شربى الراح حتى أضلنى صديق وحى سائق بعض ذلك

أراد سائق ضالاً وهذا الوجه ما ذهب إليه قطرب وكثير من المعتزلة، ومن أهل اللغة من أنكروه وقال إنما يقال ضلته تفضيلاً إذا سميت ضالاً، وكذلك فسفته ونجسته إذا سميت فاجراً فاسقاً، وأجيب عنه بأنه متى صيره في نفسه ضالاً لزمه أن يصير محكوماً عليه بالضلال فهذا الحكم

من لوازم ذلك التصدير ، وإطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لأن الرجل إذا قال لآخر : فلان ضال جاز أن يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميت بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حلوا الاضلال على الحكم والتسمية . وثالثها : أن يكون الاضلال هو التخليه وترك المنع بالهجر والجبر ، فيقال أضله إذا خلاه وضلله قالوا ومن مجازة قولهم : أفسد فلان ابنه وأهلكه ودر عليه إذا لم يتمه بالتأديب ، ومثله قول العرجي :

أضاعوني وأى قى أضاعوا ليوم كريمة وسداد ثمر

وقال لمن ترك سيفه في الأرض الندية حتى فسد وصدىه : أفسدت سيفك وأصدته . ورابعها : الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى (إن المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (إذ الأغلال في أعتاقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لم أنبأ كنتم تشركون من دون الله قالوا أضلوا منا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال بالعذاب . وخامسها : أن يجعل الاضلال على الإهلاك والابطال كقوله (الذين كفروا وعدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازة قولهم : ضل الماء في اللبن إذا صار مستهلكا فيه ويقال أضلته أنا إذا ضلعت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدم ومنه يقال أضل القوم ميتهم إذا واروه في قبره فأخفوه حتى صار لا يرى ، قال النابغة :

وآب مضلوه بمسجين جلية وغودر بالجو لولان حزم ونائل

وقال تعالى (وقالوا أئذا ضللتنا في الأرض أمثالنا خلق جديد) أى أئذا ندفتنا فيها تخفيت أمثالنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا أى يهلكه ويمهله فتجوز إضافة الاضلال إليه تعالى دلى هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة إذا حملنا الاضلال على الضلال عن الدين . وسادسها : أن يجعل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، قال تعالى الممتلئة : وهذا في الحقيقة ليس تأويلا بل حلا لفظ على ظاهره فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عما ذا يضلهم ، فمن يحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حلوا كل ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير) أى يضل عن الجنة وثوابها . هذا كله إذا حملنا المعزة في الاضلال على التعدية . وسابها : أن نحمل المعزة لاعتلى التعدية بل على الوجهان على ما تقدم في أول هذه المسألة يأنه يقال أضل فلان بغيره أى ضل عنه فعنى إضلال الله تعالى لم أنه تعالى وجدهم ضالين . وثامنها : أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيرا) من تمام قول الكفار لأنهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المنال الذى لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على

سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جواباً لم (وما يصل به إلا الفاسق) أى ما أصل به إلا الفاسق. هذا مجموع كلام المعتزلة، وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بمجودة الإرادة وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة أحدها: مسألة الداعي وهى أن القادر على العلم والجهل والاعتماد والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر؟ وثانيها: مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاماً محيلاً قوياً ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء الضعف عن تلك الاجوبة التى تكلموا بها فكأننا أضفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذى ذكرتموه فأنصفوا ايضاً واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فإن التماسى والتناقل لا يليق بالعقل. وثالثها: أن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل إلا الذى قصد إيجاده لكن أحداً لا يريد إلا تحصيل العلم والاعتماد، ويمتريز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاعتماد؟ فان قيل إنه اشتبه عليه الكفر بالإيمان والعلم بالجهل ظن في الجهل أنه علم فقصده إيقاعه فذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل أنه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولاً فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وإن قلنا إنه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا إلى نهاية وهو محال.. ورايها: أن التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة.

(المقدمة الأولى) في بيان أن التصورات غير كسبية، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فإما أن يكون متصوراً لها أولاً يكون متصوراً لها فان كان متصوراً لها استحال أن يطلب تحصيل تصورهما لأن تحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن متصوراً لها كان ذهنه غافلاً عنها والتناقل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبا

(المقدمة الثانية) في بيان أن التصديقات البديهية غير كسبية لأن حصول طرفي التصديق إما أن يكون كافياً في جزم الذهن بذلك التصديق أولاً يكون كافياً فان كان الأول كان ذلك التصديق دائراً مع ذلك التصورين على سبيل الوجوب فنياً وإثباتاً وما كان كذلك لم يكن مقصوراً، وإن كان الثانى لم يكن التصديق بديهياً بل متوقفاً فيه

(المقدمة الثالثة) في بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة لزوم عن تلك البديهيات التى هى غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضاً غير مقدورة. وإن لم تكن واجبة لزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوماً، بل لا تكون إلا اعتقاداً حاصلًا للعقل وليس كلامنا فيه، ثبت أن كلامكم في عدم إستناد الاعتماد والاضلال إلى الله

تعالى معارض هذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها . ولنتكلم الآن فيأذ كرومن التأويلات
أما التأويل الأول فساطق لأن إزال هذه المتشابهات هل لها أثر في تحريك الدواى أوليس لها أثر في
ذلك ؟ فان كان الأول وجب على قولكم أن يقبح لوجهين ، الأول : أنا قد دللنا في تفسير قوله (ختم
الله على قلوبهم) على أنه متى حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء
وبين الوجوب المانع من النقيض واسطه ، فاذا أثر ازال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت أنه متى
حصل الترجيح فقد حصل الوجوب لحيث جاء الجبر وبطل ماقلتموه . الثاني : هب أنه لا يتهى
إلى حد الوجوب إلا أن المكلف يفتى أن يكون مزاج العذر والملة وإزال هذه المتشابهات عليه
مع أن لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على
الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى ، وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقناعهم على ترجيح جانب
الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كسرير الباب وتيقن القرب
فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات
وجه ما ، وحيث يطل تأويلهم ، أما التأويل الثانى وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية
البعد لكن الاشكال معه باق لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لا نقاب
خير الله الصدق كذباً وعله جهلا ، وكل ذلك محال والمفضى إلى المحال محال ، فكان عدم إتيان
المكلف به محالاً وإتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذى تفرون منه وأنه ملايقكم لا محالة ، وهما
يفتهى البحث إلى الجوابين المشهورين لما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببدية عقله سقوط ذلك ،
وأما التأويل الثالث وهو التولية وترك المنع فهذا إنما يسمى إضلالا إذا كان الأولى والأحسن
بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لومنه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم
من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله ، وهما الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى
لومع المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الأولى ، فكيف يقال إنه
تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه مامنه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم
وأما التأويل الرابع فقد اعترض الففال عليه فقال لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله
تعالى (إن المجرمين في ضلال وسعر) فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفى
سعر : أى في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله (يوم يسحبون) من صلة سعر وأما قوله
تعالى (إذ الأغلال في أعناقهم) إلى قوله (كذلك يضلل الله الكافرين) فعنى قوله ضلوا عنا أى
بطولوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذى كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله (كذلك يضلل الله
الكافرين) قد يكون على معنى كذلك يضلل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك
يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألغوا الباطل وأعرضوا عن التدبر ، فاذا
خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التى كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا ، وأما

التأويل الخامس وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى (ويهدى به كثيرا) يمنع من حمل الاضلال على الإهلاك . وأما التأويل السادس : وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال (يضل به) أى يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبانج فكيف يجوز حمله عليه . وأما التأويل السابع : وهو أن قوله (يضله) أى يحده ضالاً قد بينا أن إثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلا نهى الاضلال بحرف الباء فقال (يضل به) والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء . وأما التأويل الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم لأنه إلى قوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا من ظلام الكفار ثم قوله (وما يضل به إلا الفاسقين) كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو، ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) لاشك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الاضلال

أما الهدى فقد جاء على وجوه أحدها : الدلالة والبيان قال تعالى (أو لم يجد لهم كم أمهلنا) وقال (فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى) وهذا إنما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال (إن يتبعن إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال (لنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) أى سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءت في الحالتين وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا على الهدى) وقال (ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذى أحسن وتفصيلاً لكل شئ. وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون) وهذا لا يقال لأنهم وقال تعالى حكاية عن خصم داود عليه السلام (ولا تقشط واهدنا إلى سواء الصراط) أى ارشدنا وقال (إن الذين ارتدوا على أديبارهم بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم) وقال (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله) إلى قوله (أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين) إلى قوله (بل قد جاءتلك آياتى فكذبت بها واستكبرت) فأخبر أنه قد هدى الكافر مما جاءه من الآيات وقال (أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة) وهذه مخاطبة للكافرين . وثانها : قالوا في قوله (وإنك لنهى إلى صراط مستقيم) أى لتدعهم وقوله (ولكل قوم هاد) أى داع يدعوهم إلى ضلال أو هدى . وثالثها : التوفيق من الله بالألطف المشروطة بالإيمان يؤتيا المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعوته عليه وعلى الازدياد من طاعته ، فهذا ثواب لهم وبازاته ضده للكافرين وهو أن يسلمهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هدام يكون قد أضلهم ، والدليل على هذا الوجه قوله تعالى (والذين اعتدوا زامم هدى ، ويزيد الله الذين اعتدوا هدى ، والله لا يهدى القوم الظالمين) ثبت الله

الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويصل الله الظالمين ، كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا محالة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) . ورباهم : أهدى إلى طريق الجنة قال تعالى (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً) وقال (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا في سبيل الله فلن يصل أحوالهم سيديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار) وهذا تأويل الجبائي ، وخامسها : الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلان أي قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ؛ لأن الدليل يتقدم المدلول ، وتقول العرب أفلت هوادي الخيل . أي متقدماتها . ويقال للمثق هادي وهوادي الخيل أضافها لأنها تتقدمها ، وسادسها : يهدي أي يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداة جعله مهتدياً ، وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى (ما جعل الله من بحيرة) أي ماحكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه أن الهدى ماحكم الله بأنه هدى وقال (من هد الله فهو المهتد) أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتدياً فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة : وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الإضلال . قالت الجبرية : وهما وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرهاً وجبراً أنه هداة إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحله عليه وجره إليه فأما أن يقال إنه هداة إليه فلا ، وثانيها : لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب ، فإن قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فإن كان بتخليقه ، فحق خلقه الله تعالى استحالة من العبد أن يمتنع منه ، ومضى لم يخلقه استحالة من العبد الإتيان به ، فحينئذ توجه الإشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال ، الثاني : أنه لو كان خلق الله تعالى وكسب العبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة ، إما أن يكون الله يخلقه أولاً ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولاً ثم يخلقه الله تعالى . أو يقع الأمران معاً ، فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على اكتسابه فيعود الإلزام ، وإن اكتسبه العبد أولاً فالله مجبور على

خلقه ، وإن وقما معا وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق ، وأيضاً فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر ، لأنه من كسبه وفعله ، وذلك يؤدي إلى مالا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية : إنقاذ دلائل بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال ، والتأويل على أن عالق هذه الأفعال هو الله تعالى ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والوجه التي تمسكن بها وجه عقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق

(المسألة السادسة عشرة) لقائل أن يقول لم وصف المهيديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله (وقليل من عبادي الشكور ، وقليل مأم) ولحديث « الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة » وحديث (الناس أخبر فلة) ، والجواب : أهل الهدى كثير في أنفسهم بحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال ، وأيضاً فإن القليل من المهيدين كثير في الحقيقة وإن قولا في الصورة فسموا بالكثير ذهاباً إلى الحقيقة .

(المسألة السابعة عشرة) قال الفراء : الفاسق أصله من قولهم فسدت الرطبة من قشرها أي خرجت ، فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة ، وتسمى القارة فويسقة لخروجها لأجل المضرة ، واختلاف أهل القبلة في أنه هل هو مؤمن أو كافر ، فعد أمحاًبنا أنه مؤمن ، وعند الخوارج أنه كافر ، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر ، واحتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام .

(المسألة الثامنة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوهاً . أحدها : أن المراد بهذا الميثاق حجيجه القائمة على عبادته الدالة لهم على صحة توحيدهم وصدق رسله ، فكان ذلك ميثاقاً وعهداً على التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الحجيجه ماذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ، ولذلك صح قوله (وأوفروا بعهدي أوف بعهديكم) ، وثانيها : يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكون أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً) فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وفهم بنقض عهده وميثاقه ، والتأويل الأول يمكن فيه العموم في كل من حلف وكفر ، والثاني : لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم ، إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين . الأول : أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها ، وعلى الثاني يلزم التخصيص ، الثاني أن على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهداً أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وأرضها وأزال التلبس عنها ، ولما أودع في القول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل الكتب مؤكداً لها : وأما على التقدير الثاني

فإنه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموه ومعلوم أن ترتب الذم على الوجه الأول أولى، وثالثها: قال القفال: محتمل أن يكون المقصود بالآية قوماً من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد ﷺ وبين لهم أمره وأمر أمته ففقدوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا نبوته. ورابعاً: قال بعضهم: إنه عني به ميثاقاً أخذه من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك، وهو معنى قوله تعالى (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) قال المتكلمون هذا ساقط لأنه تعالى لا يحتاج على العباد بمعد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب عليه عن قلبهم بالسوء والفتن ميثاقهم) وعهد خص به النبيين أن يقيمهم بذلك؟ وخامساً: صدق الله إلى خلقه ثلاثة عهود. العهد الأول: الذي أخذه على جميع ذرية آدم وهو الإقرار بربوبيته وهو قوله (وإذ أخذ ربك) وعهد خص به النبيين أن يبلنوا الرسالة ويقوموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خص به العباد، وهو قوله (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) قال صاحب الكشف: الضمير في ميثاقه لله وهو ما وثقوا به عهد الله من قبله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسوله

(المسألة التاسعة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) فذكروا وجوهاً أحدها: أراد به قطعية الرحم وحقوق القربات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي ﷺ من القرابة، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة. وثالثها: أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل). وثالثها: أنهم نهوا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشتملين بذلك

(المسألة العشرون) أما قوله تعالى (ويفسدون في الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتبدى دون ما يبق عليهم. والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الصلاح في الأرض بالطاعة لأن بالتزام الشرائع يلتزم الإنسان كل ما لزمه، ويترك التبدى إلى الغير، ومنه زوال النظام وفي زواله العدل الذي قامت به السموات والأرض، قال تعالى فيها حكى عن فرعون أنه قال (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) ثم إنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفاعيل خاسر فقال (أولئك هم الخاسرون) وفي هذا الخسران وجوه، أحدها: أنهم خسروا نعم الجنة لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل، فإن أطاع الله وجده، وإن عصاه ورثه المؤمنون، فذلك قوله تعالى (أولئك

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون (إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهلهم يوم القيامة) وثانيها : أنهم خسروا حسناتهم التي عملوها لأنهم أخطوها بكفرهم فلم يصل لهم منها خير ولا ثواب ، والآية في اليهود ولم أعمال في شريعتهم ، وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمل المخلصون فخط ذلك كله ، وثالثها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تفوتهم المذات العاجلة ، ثم إنها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول ﷺ مأذونا في الجهاد أو عند موتهم ، وقال القفال رحمه الله تعالى : وبالجمله أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له خاسر ، كالرجل الذي إذا نفى وتصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطى شيئاً ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه ، فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى (إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا) والله اعلم قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون)

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضع فن هذا الموضع إلى قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في شرح التيم التي عمت جميع المكلفين وهي أربعة ، أولها : نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية . واعلم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التوبيخ والتعنيف ، لأن عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنتم ، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رياه وعلمه وخرجه وماله وعرضه للأمور الحسان ، كانت معصيته لآبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر ، بأن ذكرهم نعمة العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويمتعضهم على اكتساب الإيمان ، فذكر تعالى من نعمة ما هو الأصل في النعم وهو الاحياء ، فهذا هو المقصود الكلي ، فإن قيل لم كان المطلق الأول بالفناء والبراقى ثم ؟ قلنا لأن الاحياء الأول قد يعقب للموت بغير تراخ ، وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به الفشور تراخياً ظاهراً ، وههنا مسائل .

(المسألة الأولى) قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول (كف تكفرون بالله)

موبخا لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع في النار ، فكيف يصح أن يقول موبخا لهم كيف تكفرون ؟ . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول (وما منع الناس أن يؤمنوا) حال ما منعهم عن الإيمان ويقول (فالهم لا يؤمنون ، فها لهم عن التذكرة معرضين) وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول (أفي تؤفكون . فأنى تصرفون) ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يمد من السخرية أول من أن يذكر في باب الزام الحجة على العباد . ورابعها : أن الله تعالى إذا قال للعبد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وعلبا للجواب منه أوليس كذلك ؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا ، وإن ذكره لتوجيه الحجة على العبد ، فلماذا أن يقول حصل في حق أمور كثيرة موجبة للكفر . فالأول : أنك عدت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثاني : أنك أردت الكفر منى وهذه الإرادة موجبة له . والثالث : أنك خلقت الكفر في وأنا لأقدر على إزالة فسلك . والرابع : أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت في إرادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت في قدرة موجبة للإرادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر والإيمان يوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الإيمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامسها : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعني نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويحرقه بالنار ، فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره محففة فالودج مسموم فإن ظاهره وإن كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فإن أحدا لا يبدى نعمة ، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر ، فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، والجواب : أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التسلك بطريقة المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب ، فعن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون ، فلو وجد لاقلب عليه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال ، فوقعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله) وكنتم أمواتا فأحياكم) وأيضا فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للإيمان امتنع كونها مصدرا للإيمان على التبيين إلا المرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال ، وإن

كان من الله فاله يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر ، وإذا حصل ذلك المرجح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله (كيف تكفرون بالله) واعلم أن المدلول إذا طول كلامه وفرغ وجوهه في المدح والذم فليكن بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق

(المسألة الثانية) اتفقوا على أن قوله (وكنتم أمواتا) المراد به وكنتم ترابا ونطقاً ، لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النطف ، لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجواد حقيقة أو مجاز والاكترون على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بحيل لأن الميت ما يحل به الموت ولا بد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حياً في المادة فيكون اللحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة ، قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحيام الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموته التي لا بد منها ، ثم أحيام بعد الموت . فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت المتقدم على الحياة هو كونه مراناً فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأول هو الأقرب ، لأنه يقال في الجواد إنه موات وليس يمت فيشبه أن يكون استئصال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال الفقهاء : وهو كقوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) فبين سبحانه وتعالى أن الإنسان كان لا شيء . يذكر لجعله الله حياً وجمعه سميماً بصيراً ومجازة من قولهم فلان ميت الذكر . وهذا أمر ميت ، وهذه سلمة ميتة ، إذا لم يكن لها طالب ولا ذا كر قال الخليل السعدي :

وأحييت لي ذكرى وما غاملا ولكن بعض الذكر أنه من بعض

فكذا معنى الآية (وكنتم أمواتا) أى غاملين ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئاً (فأحياكم) أى لجعلكم خلقاً سميماً بصيراً

(المسألة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر ، قالوا لأنه تعالى بين أنه يحبهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكد قوله (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لأنه قول الكفار ، ولأن كثيراً من الناس أثبتوا حياة الذكر في صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال (ألسنت بركم) وعلى هذا التقدير حصل حيأتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر ، فالجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة ، وأيضاً فقاتل أن يقول : إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية . لأن قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول (ثم إليه ترجعون) لأن كلمة ثم تقتضى التراخي ، والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة

الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا .

(المسألة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله (كيف تكفرون بالله) يعنى به العامة ، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله (أو كالذى مر على قرية وهى غابوية على عروشها) إلى قوله (فأما الله مائة عام ثم يمته) وكفوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكفوله (فأخذتكم الساعة) وأنتم تنظرون ثم يمتهنكم من بعد موتكم) وكفوله (فلما أضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) وكفوله (وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) وكفوله في قصة أيوب عليه السلام (وآتيناه أهله ومثلهم معم) فإن الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم) (المسألة الخامسة) تمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم إليه ترجعون) على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف ، والمراد أنهم إلى حكمة يرجعون لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير ، أى إلى حيث لا يحكم غيره

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أمور . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الاحياء والاماته إلا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطوائع من أن للموتى في الحياة وللموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله (إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) الثانى : أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية ، الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب . الرابع : أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه ، الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لأنه قال (فأحياكم ثم يمتهنكم ثم يحييكم) فبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت . بل لا بد من الرجوع إليه أما أنه لا بد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعد ما كان نطقه فإن الله احياء وصوره احسن صورة وجعله بشرا سويا وأكل عقله وصيره بصيرا بأنواع المذاهب والمضار وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ، ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يمتهه ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه في الدنيا خير ولا اثر ويبقى مدة طويلة في الخلود كما قال تعالى (ومن ورائهم برزخ) ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون ، بل ينساها الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازى :

يمر أقاربى بهذا قبرى كأن أقاربى لم يعرفونى

وقال ايضا : إلى كائن بنفسى وقد اصجموها في حفرتها ، وانصرف المشيعون عن تشيعها ، وبكى الغريب عليها لغريبتها ، ونادى بها من شفير القبر ذمودتها ، ورحمتها الاغادى عند جرعها ،

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

ولم ينف على الناظرين عجز حيلنا ، فما رجأى إلا أن نقول : ما نقول ملائكتي انظروا إلى
فريد قد نأى عنه الأقربون ، ووحيد قد جفاه المحبون ، أصبح منى قريبا وفي اللحد غربيا ، وكان
لى في الدنيا داعيا ومحيا ، ولا حسانى إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيا ، فأحسن إلى هناك
ياقدم الاحسان ، وحق رجأى فيك يا واسع الغفران . وأما أنه لا بد من الرجوع إلى الله فلا ن
سبحانه يأمر بأن ينفع في الصور (فصنع من في السموات ومن في الأرض ثم ينفع فيه أخرى
فلذا هم قيام ينظرون) وقال (يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون) ثم
يعرضون على الله كما قال (وعرضوا على ربك صفا) فيقومون عاشقين خاضعين كما قال
(وخشعت الأصوات للرحمن) وقال بعضهم : إلحنا إذا قمنا من ترى الاجداث مغيرة رؤوسنا .
ومن شدة الحرق شاحجة وجوهنا ، ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا . وجاءت لطول القيامة
بطاوتنا ، وبادية لاهل الموقف سواتنا ، ومقرة من ثقل الاوزار ظهورنا ، وبقيتنا متحيرين في
أمورنا ناديين على ذنوبنا ، فلا تصف المصائب بأعراضك عنا ، ووسع رحمتك وغفراك لنا ،
يا عظيم الرحمة يا واسع المنفرة

قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسوينا سبع
سموات وهو بكل شيء عليم)

إعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما رعى الله سبحانه
وتعالى هذا الترتيب فإن الاتفاق بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله
أمر الحياة أولا ثم أتبعه بذكر السماء والأرض ، أما قوله (خلق) فقد مر تفسيره في قوله
(اعبدا ربكم الذي خلقكم) وأما قوله (لكم) فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق
لأجل اتفعا في الدين والدنيا ، أما في الدنيا فليصلح إبداننا ولتتقوى به على الطاعات وأما في
الدين فلا استدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله (ما في الأرض جميعا) جميع المنافع ،
فتنما ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور
التي استيطها العقل وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينفع بها كما قال (وسخر لكم
ما في السموات وما في الأرض) فكأنه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا
فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا أو يقال
كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم ما في الأرض
(٢٠ - عر - ٢٠)

جميعاً فكيف يجوز عن إعادتهم ثم إنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال (إنا صببنا الماء صبا) وقال في أول سورة أنعام خلقها لكم (والأنعام خلقها لكم) إلى آخره ومنها مسائل :

(المسألة الأولى) قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكلا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فإن قيل : فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره ، قلنا : عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى ؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثراً فيه . وثانيها : أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والمعجز على الله تعالى محال . وثالثها : أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديماً لازم قدم الفعل وإن كان محدثاً كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال . ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسداً في حتمهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وفي قوله (لألا يعبدون) فقالوا إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة

(المسألة الثانية) احتج أهل الإباحة بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشيء أصلاً وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، والتمتعين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الأصل في المنافع الإباحة وقد بيناه في أصول الفقه

(المسألة الثالثة) قبل إنها تدل على حرمة أكل الطين لأنه تعالى خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض ، ولذا قال أن يقول في جملة الأرض ما يطلق عليه أنه في الأرض فيكون جماً للوضعين ، ولا شك أن المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجري وما جرى بعض لما ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه

(المسألة الرابعة) قوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) يقتضى أنه لا تنصح الحاجة على الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضاً لا لغيره ، وأما قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الاتصاف وضده العوجاج ولما كان ذلك من صفات الأجسام ، فانه تعالى يجب أن يكون متزاهياً عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على فساد لأن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو

بالمكان لكان ذلك العلو حاصلأ أولاً ولو كان حاصلأ أولاً لما كان متأخراً عن خلق ما فى الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ، ولما ثبت هذا وجب ، التأويل وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى المود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالمهم المرسل إذا قصده قصدأ مستوياً من غير أن يلتفت إلى شئ آخر ومنه استعير قوله (ثم استوى إلى السماء) أى خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زماناً ولم يقصد شيئاً آخر بعد خلقه الأرض

(المسألة الثانية) قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أنتم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض فى يومين وتقدير الأقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة إلى المدينة عشرون يوماً ، وإلى مكة ثلاثون يوماً يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى إلى السماء فى يومين آخرين وبمجموع ذلك ستة أيام على ما قال (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)

(المسألة الثالثة) قال بعض المحدثه هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله (أنتم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين) إلى قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) وقال فى سورة النازعات (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج مائها والأرض بعد ذلك دحاها) وهذا يقتضى أن يكون خلق الأرض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوهاً . أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه ما دحاها حتى خلق السماء لأن التدحية هى البسط ولقائل أن يقول هذا أمر مشكل من وجهين . الأول أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضاً لا محالة متأخراً عن خلق السماء ، الثانى : أن قوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء فى الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء . وحيتئذ يتحقق التناقض . والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاها) يقتضى تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضى أن تكون تسوية : السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ، ولقائل أن يقول : قوله تعالى (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضى أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدم على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فإن ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الأرض . وحيتئذ يمود السؤال ، وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله « ثم » ليس لترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعديد النعم ، مثاله قول الرجل لغيره :

أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكذلك هنا واقع أعلم

(المسألة الرابعة) الضمير في فسوان ضمير مهم ، وسبع سموات تفسير له بقوله ربه وجلا وفادته أن المهم إذا تبيين كان أعظم وأعظم من أن يبين أولاً لأنه إذا بهم تشوف النفوس إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوف ، وقيل الضمير راجع إلى السماء ، والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماء ، والوجه العربي هو الأول ومعنى تسويتين تعديل خلقهن وإخلاؤه من الموج والفتور وإتمام خلقهن

(المسألة الخامسة) أعلم أن القرآن هنا قد دل على وجود سبع سموات ، وقال أصحاب الهيئة أقربها إلى بنا كره القمر ، وفوقها كره عطارد ، ثم كره الزهرة ، ثم كره الشمس . ثم كره المريخ ، ثم كره المشتري ، ثم كره زحل ، قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين : الأول : الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فأنهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كعمرة المريخ وصفرة عطارد ، وبياض الزهرة ، وزرقة المشتري ، وكدورة زحل كما أن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة . وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لا نكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فنقد هذا ذكرنا طريقين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صحيفة الشمس ، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أنه حصل في وجه القمر المحر ، الثاني : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل ، وأما في حق الشمس فانه قليل جداً فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الأكثرون إلا أن أبا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرقاني : إن اختلاف المنظر لا يحس إلا في القمر فطلعت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا . وأعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الافلاك تسعة ، فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه ، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأننا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بمرحلة فلذلك والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت ، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركزية في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بإفساد المختار

ودونه خراط القتاد. وثانيها: سلبنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال إن هذه الكواكب مركوزة في مثلثات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها، وعند ذلك لا يحتاج إلى إثبات الفلك الثامن. وثالثها: لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فإن قيل إنا نرى هذه السيارات تكشف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات إنما تكشف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا، فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكشافها بالسيارات مركوزة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له، ثم نقول هب أنكم أثبتتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلسم على نفي الفلك العاشر، أقصى ما في الباب أن الرصد مادل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم: إنه ما تبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منظر بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال وافع، لأن الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير بقيتين. أما الأولى: فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحدة ولكن لطلها لا تكون في الحقيقة واحدة، لأننا لو قدرنا أن واحدا منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة. والآخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءا من ألف ومائتي جزء. وهذا القدر مما لا يحصى به بل العشر سنين والمائة والألف مما لا يحصى به البتة، وإذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت. وأما الثانية: فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها بأسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وإن كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في مثلثات أكثر الكواكب فإنها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلك ههنا. وأقول إن هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فظل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل أجراما كثيرة إما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تنفي بآدرا كلها أعمارنا وأرصادنا وإما متساوية على الإطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها، ومن أصحاب الهيئة من قطع بآثبات أفلاك آخر غير هذه التسعة فإن من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه، الأول: أن الراصدين للبلل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل الأعظم فإن بطليموس وجد «ح يا» (١) ثم وجد في زمان المأمون «كح له» ثم وجد بعد

(١) يريد بهارة (ح يا) أي عددها بالجل يساوي ٤٩٩ وبهارة (كح له) أن عددها بالجل ٦٦ وما زادوا الميل. ونظير

المأمون قد تناقض بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المتطعتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثواب كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثواب يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعبر قطباها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن يفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثواب إلى الجنوب ، وتارة إلى الشمال . كما هو الآن . الثاني : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أربخيس أنه كان شاكاً في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقواله : إنها مختلفة ، وفي بعضها : إنها متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين . أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله . الثاني : قول أهل الهند والصين وبابل وأكثراً قدماء الروم ومصر والشام : إن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانخفاضه ، وحكى عن أربخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر ياريا . الاسكندراني أن أصحاب الطلسيات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من « كعب » درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذا الخطب عما ينهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وغالقتها فوجب الانتصار فيه على الدلائل السمعية ، فإن قال قائل فهل يدل التخصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالفاً للأرض وما فيها وللمسوات وما فيها من المعانيب والثرائب إلا إذا كان عالماً بها يحيط بمجرياتها وكنياتها ، وذلك يدل على أمور . أحدها : فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزائيات وصحة قول المتكلمين ، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزائيات بأن قالوا : إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الأحكام والاقنان وكل فاعل على هذا الوجه فإن لا بد وأن يكون عالماً بما فعله وهذه الدلالة بيننا ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالماً ، ثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن . وثانيها : فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتعديد لا بد وأن يكون عالماً به وبفعله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بارادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

الشيء لا بد وأن يكون عالما به على سبيل التفصيل . فلو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها . وبتفصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علينا أنه غير موجد نفسه . وثالثها : قالت المعتزلة : إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله (وفوق كل ذي علم عليم) ظهر أنه تعالى عالم بذاته ، والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام . والله تعالى أعلم

قوله تعالى (وإذ قال ربك لللائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون)
اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك إنشأاً عاماً على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العظام التي أوردتها في هذا الموضوع ثم فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في إذ قولان . أحدهما : أنه صلة زائدة إلا أن العرب يتأدون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب . الثاني : وهو الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار أذكر ، والمعنى أذكر لهم قال ربك لللائكة فأضمر هذا لأمرين . أحدهما : أن المعنى معروف . والثاني : أن الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله (وأذكر أبا عاد إذ أنذر قومه بالاحتفاف) وقال (وأذكر عبداً داود ، واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين) والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك هنا اكتفاءً بذلك المصرح . قال صاحب الكشف : ويجوز أن ينتصب « إذ » بقالوا

(المسألة الثانية) الملك أصله من الرسالة ، يقال : ألكنى إليه أى أرسلني إليه والمألوك والألوك الرسالة وأصله الهزمة من « هلاكه » حذفت الهزمة وأثبتت حركتها على ما قبلها طلباً للخفة لكثرة استعمالها ، قال صاحب الكشف : الملائكة جمع ملائكة على الأصل كالشمايل في جمع شئال وإلحاق التاء لتأنيث الجمع

(المسألة الثالثة) من الناس من قال : الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقسماً على الكلام في الأنبياء لوجوهين . الأول : أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسول في قوله (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ولقد قال عليه السلام « ابتدأ بما بدأ الله به » الثاني : أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الرسمى والشريعة فكان مقدماً على الرسول ، ومن الناس من قال : الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام في النبوات أصلاً للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات ، والأول أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية ويمده في عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء أن شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلى هو وجود الإنسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متعيزة أو لا تكون ، أما الأول : وهو أن تكون الملائكة ذوات متعيزة فهنا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السدرات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيها : قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة هى الحقيقة فى هذه الكواكب الموصوفة بالاسماء والألحاس فانها برزخهم أحياء ناطقة ، وأن السمعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب ، وثالثها : قول معظم الجوس والتتوية وهو أن هذا العالم مركب من أصليين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما فى الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير ، لجوهر النور فاضل خبير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ، وينفع ولا يئنع ، ويمحي ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من الضوء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متعيزة جسيانية . القول الثانى : أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتعيزة ولا بأجسام فهنا قولان . أحدهما : قول طوائف من الصامى وهو أن الملائكة فى الحقيقة هى الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعمت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهى الملائكة ، وإن كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهى أنها جواهر قائمة بأنفسها وليست بمتعيزة البتة ، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكل قوة منها وأكثرها منها ، وأنها للنفوس البشرية جارية جبرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء ، ثم إن هذه الجواهر على قسمين ، منها ما هى بالنسبة إلى أجرام الافلاك والكواكب

كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا ، ومنها ما هي لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هي مستقرة في معرفة الله ومحبة ومشغولة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة . فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعا أخرى من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ، ثم إن المدبرات لهذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أولا وسبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ، ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ، ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية انفعالية ولتشر إليها . أحدها : أن المراد من الملك الحى الناطق الذى لا يكون ميتا ، فنقول القسمة العقلية تقتضى وجود أنسام ثلاثة فإن الحى إما أن يكون ناطقا وميتا مآ وهو الانسان ، أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم ، أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ، ولاشك أن أحسن المراتب هو الميت غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميت ، وأشرها الناطق الذى ليس بميت ، فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أحسن المراتب وأوسطها ، فلأن تقتضى إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى ، وثانيا : أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والعقل والتعلق أشرف من أضعافها ومقابلتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والتعلق في هذا العالم الكدر الظلماني ، ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذى هو عالم الضوء والنور والشرف . وثالثا : أن أصحاب المشاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والغزورات أثبتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الفرية . وتركيب المعجزات واستخراج صنعة الترياقات ، وما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إنفعالية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها ، وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل العقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة ، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم

(السألة الرابعة) في شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أطلت السماء وحق لها أن تظل ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكم » وروى أن نبي آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة ، وعلى هذا لا ينبغي إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي زور قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراشق الواحد من سرادقات

العرش التي عددها ستمائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وسعته إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها قاتها كلها تكون شيئاً يسيراً وقدرها صغيراً ، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكم أو قائم ، لهم أنجل بالسيح والتقيس ، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم إلا الله . ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياخ إسرئيل عليه السلام . والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام . وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفكرون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى . رطاب الآسن يذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك مذ خلفهم ، لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يأسمون ، لا يحصى أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلى الله تعالى ، وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشي تجاه بعض فسأل رسول الله ﷺ أيهم إلى أين يذهبون . فقال جبريل عليه السلام . لا أدري إلا أني أراهم مذ خلعت ولا أرى واحداً منهم قد رأته قبل ذلك ثم سألوا واحداً منهم وقيل له مذ كم خلقت ؟ فقال لا أدري غير أن الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربعة آلاف سنة فيخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني أربعة آلاف مرة ، فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله . وأعلم أن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم . أما الأصناف فأحدها: حملة العرش وهو قوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، وثانيها: الحافون حول العرش على ما قال سبحانه (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم) وثالثها: أكبر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ) ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمر . الأول: أنه صاحب الوحي إلى الأنبياء قال تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) الثاني: أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن (قل من كان عدوا لجبريل) ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم ، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل الثالث: أنه تعالى جعله ثاني نفسه (فإن الله هو مولا وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع: سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام (إذ أيدتك بروح القدس) الخامس: ينصر أولياء الله ويقر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين ، السادس: أنه تعالى مدحه بصفات ست في قوله (إنه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسالته أنه رسول الله ﷺ إلى جميع الأنبياء ، لجميع الأنبياء والرسل أمته وكومه على ربه أنه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الأنبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها ، ومكانته عند الله أنه

جملة ثاني نفسه في قوله تعالى (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وكونه مطاعاً أنه إمام الملائكة ومقتداهم ، وأما كونه أميناً فهو قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) ومن جملة أكابر الملائكة إسرئيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالأخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) وأما قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكرا على قبض الأرواح قال تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) . وأما إسرئيل عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور على ما قال تعالى وفتح في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون . ورابعها : ملائكة الجنة قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) . وخامسها : ملائكة النار قال تعالى (عليها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ورئيسهم مالك ، وهو قوله تعالى (ونادوا يامالك ليقبض علينا ربك) وأسماء جللتهم الزبانية قال تعالى (فليدع ناديه سندع الزبانية) وسادسها : الموكرون بين آدم لقوله تعالى (عن الذين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو الغافر فوق عبادهم ويرسل عليكم حفظة) . وسابعها : كتبة الأعمال وهو قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يملكون ما تفعلون) . وثامنها : الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى (والصابغات صفا) وبقوله (والذاريات ذرواً) إلى قوله (فالنفسيات أمرا) وبقوله (والنازعات غرقا) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار ، فإذا أصاب أحدكم حرجة بأرض فلاة فليناد : أعينوا عباد الله يرحمكم الله . وأما أوصاف الملائكة فن وجوه . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلا) أما قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا) فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط ، وجوابه أن من التبيين لا للتبعض . وثانيها : قربهم من الله تعالى ، وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مكرمون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها : وصف طاعتهم وذلك من وجوه . الأول : قوله تعالى حكاية عنهم (ونحن نسبح بحمديك وتقديسك) وقال في موضع آخر (ولنا نحن الصافون ولنا نحن السبحون) والله تعالى ما كنسبهم في ذلك ثبت بها مواظبتهم على العبادة الثاني بمبادرتهم إلى امتثال أمر الله تعظيماً له وهو قوله (فسجد للملائكة كلهم أجمعون) . الثالث : أنهم لا يفعلون شيئاً إلا بأمره وأمره وهو قوله

(لا يسبوتونه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورأيها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول : أن حملة العرش وهم ثمانية يعملون العرش والكرسي ثم إن الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله (وسع كرسيه السموات والأرض) فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثاني : أن علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تخرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم إنهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يبلغ في القوة إلى حيث أن ينفخه واحدة منه يصعق من في السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يهودون أحياء . فاعرف منه عظم هذه القوة . والرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ في قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلاדם دفعة واحدة ، وغامسها : وصف خوفهم ويدل عليه وجوه . الأول : أنهم مع كثرة عبادتهم وعدم إقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عبادتهم معاصي قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (وهم من خشيته مشفقون) . الثاني : قوله تعالى (حتى إذا فرغ من قولهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) روى في التفسير أن الله تعالى إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات مثل صرير السلسلة على الصفوان ففرغوا فإذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ، الثالث . روى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس قال بينا رسول الله ﷺ بناحية ومعه جبريل إذا انشق أفق السماء فأقبل جبريل يتنادل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الأرض فإذا ملكه قد مثل بين يدي رسول الله ﷺ فقال يا محمد إن ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا ، قال عليه السلام : فأشار إلى جبريل بيده أن تواضع ففرغت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك إلى السماء فقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما غشني عن المسألة فن هذا يا جبريل فقال هذا إسرائيلي خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه إلا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فإذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فإن كان من عملي أمرني به وإن كان من عمل ميكائيل أمره به وإن كان من عمل ملك الموت أمره به قلت يا جبريل على أي شيء أنت قال على الريح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على النبات . قلت على أي شيء ملك الموت قال على قبض الأنفس وما ظننت أنه هبط إلا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني إلا خوفا من قيام الساعة . واعلم أنه ليس بمكلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين على عليه السلام ، قال في بعض خطبه : ثم تتق ما بين السموات والعرش فلا تهن أطواراً من ملائكة فهم مجود لا يركعون

وركوع لا يتصبون وصافون لا يتزايون ومسبحون لا يسأمون لا يقشام نوم العيون ولا نهو العقول ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وأسنه إلى رسله ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لصادق السدنة لأبواب جناته ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الأقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة لا يترهمون بهم بالتصوير ولا يهرمون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالأماكن ولا يشبهون إليه بالنظائر .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في أن المراد من قوله (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع إبليس لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأنفسوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضاً بعث الله إبليس في جند من الملائكة قتلهم إبليس بمسكركه حتى أخرجهم من الأرض وألقاهم بحراثر البحر فقال تعالى لهم (إني جاعل في الأرض خليفة) وقال الأكثرون من الصحابة والتابعين أنه تعالى قال ذلك بلهجة الملائكة من غير تخصيص لأن لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل

(المسألة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله (في الأرض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مصير في الأرض خليفة

(المسألة السابعة) الظاهر أن الأرض التي في الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي ﷺ أنه قال : دحيت الأرض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الأرض التي قال الله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) والأول أقرب إلى الظاهر

(المسألة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناكم خلائف في الأرض . وإذا کروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من ؟ فقيه قولان . أحدهما : أنه آدم عليه السلام . وقوله (أتجمل فيها من يفسد فيها) المراد فريته لا هو ، والثاني : أنه ولد آدم ، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في أنه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين ، الأول : بأنه تعالى لما نفي الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه . يروى ذلك عن ابن عباس . الثاني : إنما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله (إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا إنما سماه خليفة لأنهم يخلف بعضهم بعضاً وهو

قول الحسن ويؤكده قوله (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض) والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرئ . خليفة بالقاف . فان قيل ما الفائدة في أن قال الله تعالى للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة والجواب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضى إحاطتهم بذلك الجواب فرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب . الوجه الثانى : أنه تعالى علم عباده المشاورة . وأما قوله تعالى (قالوا أجمع فيها) إلى آخر الآية ، فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الخشوية من خالف في ذلك ولنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يصرون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فإذا أردنا الدلالة العامة تمسكتنا بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لأن المنهى عن الشيء مأمور بتركه . فان قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لأنه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في أصول الفقه . والثانى : قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح في برايتهم عن المعاصى وكرههم متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحى . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك العامن الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أجمع فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضى صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه ، أحدها : أن قولهم : أجمع فيها . هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا في بنى آدم بالفساد والقتل وغية والغية من كبر الذنوب . وثالثها : أنهم بدأن طعنوا في بنى آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وأنهم قالوا (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وهذا للحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه السجود والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام . ثلاث مهلكات ، وذكر فيها أعجاب المرء بنفسه . وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) . ورابعها : أن قولهم لا علم لنا إلا ما علننا يشبه الاعتذار فلا تقدم الذنب وإلا لما اشتغلوا بالغير . وخامسها : أن قوله (أنبئني بأسا . هـ) لأن كنتم صادقين يدل على أنهم كانوا كاذبين فيها فالوما ولا . وسادسها : أن قوله (ألم ألق لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبشرون وما كنتم تكتمون) يدل على

أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وأهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات ، وسابها : أن عليهم يسفكون ويسفكون الدماء ، إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك أو قالوه استنباطا والاول بعيد لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة ثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدر في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) وثانها : روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند إبليس في محاربة الجن (إني جاعل في الأرض خليفة) فقالت الملائكة عجبين له سبحانه (أتجعل فيها من يفسد فيها) ثم علوا غضب الله عليهم (فقالوا سبحانه لا علم لنا) وروى عن الجن وقادة أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم ممست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقا إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم (وعلم آدم الأسماء كلها) ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين في أني لا أخلق خلقا إلا وأنتم أفضل منه فقرع القوم عند ذلك إلى التوبة و (قالوا سبحانه لا علم لنا) وفي بسنن الروايات أنهم لما قالوا أتجعل فيها ، أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم . الشبهة الثانية : تمسكوا بقصة ماروت وماروت وزعوا أنها كانتا ملكتين من الملائكة وأنهما لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المماصى أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى إليهما إني لو ابتليكما بما ابتليت به بنى آدم من الشهوات لعصيتاني فقالا يارب لو ابتليتنا لم فعل لجربتنا فأهبطهما إلى الأرض وابتلاهما الله بشهوات بنى آدم فكثنا في الأرض وأمر الله الكوكب المسى بالزهرة والملك الموكل به فبطا إلى الأرض فجلسات الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلا في مثال صنم فأقبلا إلى منزلهما ودعواهما إلى الفاحشة فأبى عليهما إلا أن يشربا خمرأ فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواهما إلى ذلك فقالت بقيت حصة لست أمكنكما من نفسي حتى تفعلما قالوا وما هي ؟ قالت تسجدان لهذا الصنم ، فقالا لا نشرك بالله ، ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا فعل ثم فسخر فسجد للصنم فارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعها من السماء فرقا حيث أنه إنما أصابها ذلك بسبب تغيير بنى آدم وفي رواية أخرى أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وإنما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذي كانا به يمرجان إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فسخطها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرف ماروت وماروت قبيح ما فيه وقامم خيرهما بين عذاب الآخرة أجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجللها يابال منكوسين في برلى

يوم القيامة وهما يملكان الناس السحر ويدعوان إليه ولا يراما أحد إلا من ذهب إلى ذلك
الموضع لتعلم السحر خاصة وتلقوا في ذلك بقوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك
سليمان) الشبهة الثالثة : أن إبليس كان من الملائكة المقربين ثم أنه عصى الله تعالى وكفر
وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى (وما جعلنا
أصحاب النار إلا ملائكة) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعضون لأن أصحاب النار لا يكونون
إلا من يعض فيها كما قال (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) والجواب عن الشبهة الأولى
أن نقول : أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب
فنقول إنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه ، فإن من اعتقد ذلك
في الله فوكافر ، ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله ، بل المقصود من ذلك السؤال أمور .
أحدها : أن الانسان إذا كان قاطعاً بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلاً لا يقف على وجه
الحكمة فيه فيقول له أفضل هذا كما أنه يصحب من كمال حركته وعلمه ، ويقول إعطاه هذه التمس لمن
يفسد من الأمور التي لا تهتدى العقول فيها إلى وجه الحكمة فإذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها
إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حركتك وأجل عليك فالخاصل أن قوله
(أتعلم فيها من يفسد فيها) كأنه تسبب من كمال علم الله تعالى وأحاطة حركته بما خفى على
كل العقلاء . وثانيها : أن إيراد الاشكال طلباً للجواب غير محذور فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم
الذي لا يفعل السفة البتة ونحن نرى في العرف أن تمكين السفه من السفه سفة فإذا خلقت قوما
يفسدون ويقتلون وأنت مع عليك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منتهم عن ذلك فهذا
يوم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكان الملائكة أوردوا
هذا السؤال طلباً للجواب ، وهذا جواب المتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا
صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب
وجهاً : أحدهما : أنهم أضاعوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق . والثاني : أنهم
قالوا (ونحن نسيح بعمدك وقدمس لك) لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس
تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه ، وثالثها : أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب
هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير
الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور ، فأجابهم الله تعالى بقوله
(إنى أعلم ما لا تعلمون) يعني أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من
الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضى إجماعاً ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكمة . ورابعها :
أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره
أن يكون له عبد يعصيه . وعامساً : أن قول الملائكة (أتعلم فيها من يفسد فيها) مسألة منهم

أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحاً فكانهم قالوا يا إلها اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أنهلكم بما فعل السفهاء منا) والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى (إنى أعلم ما لا تعلمون) من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم فى الأرض فبين بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ول هؤلاء الأرض خاصة لعلبه بصلاح ذلك فى أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادساً : أنهم طلبوا الحكمة التى لا تجلبها خلقهم مع هذا الفساد والقتل ، وسابعها : قال القفال يشتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل فى الأرض خليفة قالوا أجعل فيها ، أى مستعمل ذلك فهو لإيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

الستم خير من ركب المطايا وأندى السالمين بطون راح

أى أنتم كذلك . ولو كان استفهام لم يكن مدحاً ، ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك وتقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (إنى أعلم ما لا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث علمت تعملوا ذلك قادحاً فى حكمتى فأنى أعلم ما لا تعلمون فأتهم طعنهم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمت باطنهم وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم فأعلم من بواطنهم أسراراً خفية وحكماً بالغة تقتضى خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثانى وهو أنهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغي وهو النسيء ، فالجواب أن محل الاشكال فى خلق بنى آدم إقدامهم على الفساد والقتل ، ومن أراد إيراد السؤال وجب أن تعرض محل الاشكال لانهته فلماذا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب المحبب وزكية النفس . فالجواب : أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقاً لقوله (وأما بنعمة ربك لحدث) وأيضاً فيحتمل أن يكون قولهم (ونحن نسبح بحمدك وتقدس لك) ليس المراد مدح النفس ، بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لتقدح به فى حكمتك يارب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطنن فى الحكمة والالهية . بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل ، أما الوجه الرابع : وهو أن قولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب ، قلنا نحن نعلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال ، فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذاراً من ترك الأولى فان قيل أليس أنه تعالى قال (لا يسبقونه بالقول) فلماذا السؤال وجب أن يكون بالذن الله تعالى ، وإذا كانوا مأذونين فى هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه ؟ قلنا الصام قد يتطرق إليه التخصيص . أما الوجه الخامس وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء ، إما أن يكون حصل من الوحى أو قالوه استنباطاً وظناً ، قلنا اختلف العلماء فيه ، فمنهم من قال : أنهم ذكروا ذلك ظناً ثم ذكروا فيه وجهين . الأول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبى أنهم قاسوه

على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض . الثاني : أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الاخلاط الأربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب . ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أنه تعالى لما قال للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة ؟ قال يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً ، فعند ذلك قالوا : ربنا أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء . وثانيها : أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أسدوا فيها وسفكوا الدماء . وثالثها : قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفاً شديداً فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار ؟ قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة فلما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) عرفوا أن المعصية تظهر منهم . ورابعها : لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك . وخامسها : إذا كان معنى الخليفة من يكون نائباً لله تعالى في الحكم والقضاء ، والاحتجاج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخباراً عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بأنه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لأنه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذباً فيه ، وذلك يناقض المعصية والطهارة . أما الوجه السادس . هو الاخبار التي ذكروها فهي من باب اخبار الأحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها

أما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت ، فالجواب عنها أن القصة التي ذكروها باطلة من وجوه . أحدها : أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لها لو ابتليتما بما ابتليت به بنى آدم لعصيتاني فقالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيتك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر ، والحشوية سلوا أنهما كانا قبل الهبوط إلى الأرض معصومين ، وثانيها : في القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الأول أن يحيرا بين التوبة وبين المذاب وانه تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ في إبداء أنبيائه . وثالثها : في القصة أنهما بعلبان السحر حال كونهما معذيين ويدعوان إليه وهما معاقبان على المعصية . ورابعها أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما لجرت صعدت إلى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضئاً وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس فذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام في تعليم السحر فسيأتى في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله تعالى

وأما الشبهة الثالثة : فتستكمل في بيان أن إبليس ما كان من الملائكة

وأما الشبهة الرابعة: وهي قوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم معذنين في النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضاً على كونهم معذنين بالنار بمجرد هذه الآية بل إنما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمديرين لأمرها والله أعلم

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشروع أم لا ؟ فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر: إنهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء: إنهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوده: أحدها: أن قولهم (أجعل فيها من يفسد فيها) إما أن يكون معصية أو ترك الأول وعلى التقديرين فالقصد حاصل، وثانيها: قوله تعالى (ومن يقل منهم إلى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضى كونهم مزجورين ممنوعين وقال أيضاً (لا يستكبرون من عبادته) والمدح بترك الاستكبار إما يجوز لو كان قادراً على فعل الاستكبار. وثالثها: أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا عمدوحين بفعلها لأن الملأ إلى الشيء، ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون مدوحاً بفعل ذلك الشيء، ولقد استدلل بهذا بعض المعتزلة فقلت له أليس أن الثواب والعرض واجبان على الله تعالى، ومعنى كونه واجباً عليه أنه لو تركه للزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمقتضى إلى المحال محال، فيكون ذلك الترك محالاً من الله تعالى، وإذا كان الترك محالاً كان الفعل واجباً فيكون الله تعالى فاعلاً للثواب والعرض واجب وتركه محال مع أنه تعالى مدوح على فعل ذلك، ثبت أن امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانهقطع وما تقدم على الجواب.

(المسألة الثالثة) الواو في (ونحن) المحال كما تقول أحسن إلى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تبيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس، من سبغ في الماء وقدس في الأرض إذا ذهب فيها وأبد، وأصل أن التبديد إن أريد به التبديد عن السوء فهو التسبيح وإن أريد به التبديد عن الخيرات فهو الغنى، فنقول التبديد عن السوء يدخل فيه التبديد عن السوء في الذات والصفات والأفعال، أما في الذات فأن لا تكون محلاً للامكان فأن منع السوء وإمكانه هو عدمه ونفى الامكان يستلزم نفي الكثرة، ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الغنى والند، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فأن يكون منزهاً عن الجهل فيكون محيطاً بكل المعلومات وقادراً على كل المقدرات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات، وأما في الأفعال فأن لا تكون أمثاله لطلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشئ منها ولا ينتقص بعدم شئ منها فيكون مستغنياً عن كل الموجودات والمعلومات مستولياً بالأعدام والابحاد على كل الموجودات والمعلومات، وقال أهل التذكير: التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى

التزوية وأخرى بمعنى التسجيد . أما الأول لجاء على وجوه « أ » أنا المنزه عن النظير والشريك ، هو الله الواحد القهار « ب » أنا المدبر للسماوات والأرض سبحانه رب السماوات والأرض « ج » أنا المدبر لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين « د » أنا المنزه عن قول الظالمين سبحانه ربك رب العزة عما يصفون « هـ » أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى « و » أنا السلطان الذى كل شئ . سوائى فهو تحت قهرى وتسخيرى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ . « ز » أنا العالم بكل شئ . سبحانه الله عما يصفون عالم الغيب « ح » أنا المنزه عن الصاحبه والولد سبحانه أنى يكون له ولد « ط » أنا المنزهة عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، عما يقولون ، عما يصفون ، أما التسجيد فكذلك « ا » أنا الذى سخرت البهائم القوية البشير الضعيف ، سبحانه الذى سخر لنا هذا « ب » أنا الذى خلقت العالم وكنت منزها عن الثوب والعصب ، سبحانه إفا قضى أمرا « ج » أنا الذى أعلم لا يتعلم الملعدين ولا بارشاد المرشدين ، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا « د » أنا الذى أزيل معصية سبعين سنة بقوة ساعة فسيح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول إن أردت وضوان الله فسيح ، وسبحوه بكرة وأصيلا . وإن أردت الفرج من البلاء فسيح لا إله أنت سبحانه إلى كنت من الظالمين ، وإن أردت رضا الحق فسيح ، ومن الليل فسيح وأطراف النهار لملك ترضى ، وإن أردت الخلاص من النار فسيح ، سبحانه فقنا عذاب النار ، أيما العبد واطب على تسبيحى فسبحان الله فسيح وسبحوه فإن لم تفعل تسبيحى فالضرر عائد إليك ، لأن لى من يسبحنى ، ومنهم حملة العرش (فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانه أنت ولينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانه ما كان ينبغي لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانه) وقال موسى (سبحانه إلى تبت إليك) والصحابه يسبحون فى قوله (سبحانه فقنا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم الحشرات والنبات والذرات (وإن من شئ . إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والمدبر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والمناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال (سبح لله ما فى السموات) ثم يقول أيها العبد : أنا الغنى عن تسبيح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائما وذلك لا يليق بى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) لكنى أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى أجمل كل العالم فى خدمته . والنسكة الأخرى اذ كرتى بالعبودية لتنتفع به لا أنا (سبحانه ربك رب العزة) فأنك إذا ذكرتى بالتسبيح طهرت عن المصاعى (وسبحوه بكرة وأصيلا) أقرضنى (وأقرضوا الله قرصاً حسناً) وإن كنت أنا الغنى حتى أرد الواحد عليك عشرة (من ذا الذى يقرض الله قرصاً حسناً فيضاعفه له) كن معينا لى وإن كنت غنيا عن إعانتك

(وقه جنود السموات والأرض) وأيضاً فلا حاجة في إلى العسكر (ولو يشاء الله لاتنصر منهم) لكنك إذا نصرتي نصرتك (إن تنصروا الله ينصركم) كن مواظباً على ذكرى (واذكروا الله في أيام معدودات) ولا حاجة في إلى ذكرك لأن الكل يذكرني (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك إذا ذكرتني ذكرتك (فاذكروني أذكركم) اخدمني (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لا لأنني أحتاج إلى خدمتك فاني أنا الملك (وقه ملك السموات والأرض . وقه يسجد من في السموات والأرض) ولكن انصرف إلى خدمتي هذه الأيام القليلة لتنال الراحة الكثيرة (قل الله هم ذرم)

(المسألة الرابعة) قوله (بمحمد) قال صاحب الكشف بمحمد في موضع الحال . أي نسبحك حامدين لك ومتبشرين بمحمد ، وأما المعنى فقيه وجهان ، الأول : أنا إذا سبحناك فنجمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحاً من غير استحقاق بل تستحق بمحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني : أنا نسبحك بمحمدك فإنه لولا إيمانك علينا بالتوفيق لم تتمكن من ذلك كما قال دواد عليه السلام : يارب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك إلا بنعمتك ، فأوحى الله تعالى إليه « الآن قد شكرتني حيث عرفت أن كل ذلك مني » واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروى أن أبا ذر دخل بالعداة على رسول الله ﷺ أو بالعكس ، فقال يارسول الله باني أنت وأمي : أي الكلام أحب إلى الله قال ما اصطفا الله للملائكة (سبحان الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى وأنت جالس لا تصل فقال له امض إلى عمك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيبرك من ينكر عليك فر عليه عمر بن الخطاب قال يا فلان إن رسول الله صلى وأنت جالس ، فقال له مثلها فوثب عليه فضربه ، وقال هذا من عملي ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام إليه عمر فقال يا نبي الله مررت أفتأ على فلان وأنت تصل وهو جالس فقلت له : نبي الله يصلي وأنت جالس فقال لي مر إلى عمك فقال عليه الصلاة والسلام هلا ضربت عنقه ، فقام عمر مسرعاً ليحطه فقتله فقال له النبي ﷺ يا عمر ارجع فإن غضبك عز ورضاك حكم إن لله في السموات ملائكة له غنى يصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يارسول الله وما صلاتهم ، فلم يرد عليه شيئاً فأناه جبريل فقال يا نبي الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرئه مني السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجدوا إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي الملك والملكوت ، وأهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي الدرة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون ، سبحان الحي الذي لا يموت ، فهذا هو تسبيح الملائكة »

القول الثاني : أن المراد بقوله (نسبح) أي نصل والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود

(المسألة الخامسة) التقديس التطهير ، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه . أحدها : نظرك أى نصفك بما يليق بك من العلو والمرتبة ، وثانيها : قول مجاهد نظير أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك . وثالثها ، قول أبى مسلم نظير أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك . ورابعها : نظير قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك حتى تصير مستغرقة في أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه . أحدها : قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) أضافوا هذه الأفعال إلى أنفسهم فلو كانت أفعال الله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على صفك الدماء إذ كل ذلك من فعل الله تعالى . وثانيها ؛ لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول إني مالك أفضل ما أشاء . وثالثها : أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال . ورابعها : إذا كان لا فاحشة ولا فيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد إلا بصنعه وخلقه ومشيته فكيف يصح التنزيه والتقديس ؟ وخامسها : أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يدل على مذهب العدل لأنه لو كان خالفاً للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي أن يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا . فلما لم يرخص بهذا الجواب سقط هذا المذهب . وسادسها : لو كان الفساد والقتل ، من فعل الله تعالى لكان ذلك جارياً مجرى ألوانهم وأجسامهم وكلا يصح التنجيس من هذه الأشياء . فكذلك الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعي والعلم واقع أعلم .

(المسألة السادسة) إن قيل قوله (إني أعلم مالا تعلمون) كيف يصلح أن يكون جواباً عن السؤال الذى ذكره قلنا قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوهاً ، أحدها : أنه للتنجيب فيكون قوله (أعلم مالا تعلمون) جواباً له من حيث إنه قال تعالى لا تتعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل فإني أعلم مع هذا بأن فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وأتم لا تعلمون . وثانيها : أنه للنم فيكون الجواب لا تتنموا بسبب وجود المفسدين فإني أعلم أيضا أن فيهم جمعا من المتقين ، ومن لو أنهم على لأبهم . وثالثها : أنه طلب الحكمة لجواب أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الأجمال دون التفصيل . بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها : أنه القياس لأن يتركهم في الأرض وجوابه إني أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا في السماء لا في الأرض ، وفيه وجه خامس : وهو أنهم لما قالوا (نسبح بحمدك ونقدس لك) قال تعالى (إني أعلم مالا تعلمون) وهو أن معكم إبليس وأن في قلبه حسداً وكبراً ونفاقاً . ووجه سادس : وهو أني أعلم مالا تعلمون فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المداخل قد استنظمت أنفسكم فكانتكم أتم بهذا الكلام في تسبيح أنفسكم لا في تسيحى ولكن أصبحوا حتى يظهر البشر فيتضرعون إلى الله بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) ويقولوه (والذى أطعنا أن ينفر لى خطيتى) ويقولوه (وأدخلنى برحمتك في عبادك الصالحين) .

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين)
اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الأجمال بقوله تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) أراد تعالى أن يريهم بيانا وأن يفصل لهم ذلك المجمل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن من ذلك معلوما لهم ، وذلك بأن علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصرهم عنه في العلم فينتا كذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وهما مسائل :
(المسألة الأولى) قال الاشعري والجبائي والكمي : اللغات كلها توقيفية . بمعنى أن الله تعالى خلق علما ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني ، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالاً وجواباً ذكرناه في أصول الفقه . وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبوqa بالاصطلاح بأمور . أحداً : أنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل ، لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد في العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم المعجبة لغير العاقل ، ثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثانياً : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك بوجوب تقدم لغة على ذلك التكلم . وثالثاً : أن قوله (وعلم آدم الاسماء كلها) يقتضي إضافة التعليم إلى الاسماء . وذلك يقتضي في تلك الاسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعاً : أن آدم عليه السلام لما تعدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وأن تعلم الملائكة كونه صادقاً في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات ، وإلا لم يحصل العلم بصدقه ، وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدماً على ذلك التعليم . والجواب عن الاول : لم لا يجوز أن يقال بخلق العلم الضروري بأن وضعاً وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل . سلطنا أنه تعالى

ما خلق هذا العلم في العاقل، فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى خلقه في غير العاقل والتحويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد. وعن الثاني: لم لا يجوز أن يقال غاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها. وعن الثالث: لا شك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفى ذلك في إضافة التعليم إلى الاسماء، وعن الرابع: ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والله تعالى أعلم

(المسألة الثانية) من الناس من قال قوله (وعلم آدم الاسماء كلها) أى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها؛ فصح أن يكون المراد من الاسماء: الصفات، وإن كان من السمو فكذلك لأن دليل الشيء كارتفع على ذلك الشيء. فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول، فكان الدليل أسمى في الحقيقة، ثبت أنه لا متنازع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة، بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به، وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره، لوجوه، أحدها: أن الفضيلة في معرفة حقائق الاشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها، وحمل الكلام المذكور لظاهر الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة، أولى من حمله على ما ليس كذلك، وثانيها: أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة، فإن من كان عالماً باللغة والفصاحة، يحسن أن يقول له غير على سبيل التحدى: ائت بكلام مثل كلاى في الفصاحة، أما العربي فلا يحسن منه أن يقول الزنجي في معرض التحدى: تكلم بلغتي، وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة؛ بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم، فإن حصل التعليم، حصل العلم به وإلا فلا، أما العلم بحقائق الاشياء، فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه. القول الثاني: وهو المشهور أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات، فنقل عليه ذلك اللسان، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات، فهذا هو السبب في تغير الاسئنة في ولد آدم عليه السلام. قال أهل المعاني: قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء) لا بد فيه من إضمار، فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم أسماء المسميات، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء، قالوا لكن الاول أولى لقوله تعالى (أنبتوني بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أنبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنبتوني هؤلاء وأنبأهم بهم، فإن قيل: فلما علم الله تعالى أنواع جميع المسميات، وكان في المسميات ما لا يكون عاقلاً، فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها؟ قلنا لأنه لما

كان في جعلها للملائكة والانس والجن وهم العقلاء ، فقلب الآكل ، لأنه جرت عادة العرب بتخليب الكامل على ناقص كلما غلبوا .

(المسألة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى (أنبئني بأسماء هؤلاء) على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف ، لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بمعجزهم على سبيل التبيكات ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين)

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت ، والاقرب انه كان مبعوثاً إلى حواء ولا يبعد أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى من توجه التحدى إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز الارسال إلى الرسول كبعثه إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزاً ، وإذا ثبت كونه معجزاً ثبت كونه رسلاً في ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لانسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم بالغة من علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة . وأيضاً فاما أن يقال : الملائكة جلبوا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما جلبوا ذلك فإن جلبوا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة ، وإن لم يعملوا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيها ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ إسمائلكل واحد من تلك المسميات ، واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الأول ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات . وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر ثم إن جميع أصناف الملائكة حضروا وأن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف إصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزاً . الثاني : لا يتمتع أن يقال إنه تعالى عرفهم قبل أن يسموا من آدم عليه السلام تلك الاسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزاً ، سلبنا أنه ظهر عليه فعل غارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوه . أحدها : أنه لو كان نبياً في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة . وذلك غير جائز ، فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان ، أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق العرذ والتحقير واللين وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقمت تلك الواقعة قبل النبوة .

وثانيتها : لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثا إلى أحد أو لا يكون فان كان مبعوثا إلى أحد ، فاما أن يكون مبعوثا إلى الملائكة أو الانس أو الجن والاول باطل لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الآدون رسولا إلى الأشرف لأن الرسول والامة تبع ، وجعل الآدون متبوع الأشرف خلاف الأصل وأيضا فالمرء إلى قبول القول من هو من جنسه ممكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) ولا جاز أن يكون مبعوثا إلى البشر ، لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء ، وأن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافهم بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جاز أن يكون مبعوثا إلى الجن لأنه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جاز أيضا أن يكون مبعوثا إلى أحد لأن المقصود من جملة رسول التبليغ بحيث لا يبلغ لم يكن في جملة رسول فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتبه به) فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتبه بعد الزلة فوجب أن يقال إنه قبل الزلة ما كان يجتبي ، وإذا لم يكن ذلك الوقت يجتبي وجب أن لا يكون رسولا لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى له إلا التخصيص بأنواع التثريفات وكل من جملة الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

(المسألة الخامسة) ذكروا في قوله (إن كنتم صادقين) وجوها . أحدها : معناه أعلوني أسماء هؤلاء . إن علمت أنكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام . وثانيتها : معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقا وصداقا فيكون الفرض منه التوكيد لما نهىهم عليه من القصور والعجز ، لأنه متى تمكن في أنفسهم العلم بأنهم إن أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم إليه سبيل علوا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : إن كنتم صادقين في قولكم أنه لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا وأنتم تصلحون وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : إن كنتم صادقين في قولكم إنني لم أخلق خلقا إلا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء .

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء . لا بالعلم ، وأعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمنقول ، أما الكتاب فجوه ، الأول : أن الله تعالى سمي العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمي العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل : أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه ، أحدها : مواعظ القرآن قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعني مواعظ القرآن وفي النساء (وأنزل عليكم الكتاب والحكمة) يعني الموعظ ومثلها في آل عمران . وثانيتها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى

(وآتيناه الحكم صياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفي الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة في النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة وفي ص (وآتيناه الحكمة) يعنى النبوة وفي البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ، ورابعها : القرآن في التخل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفي البقرة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) . وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم إلا القليل قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وسمى الدنيا بأسرها قليلاً (قل متاع الدنيا قليل) فاسمها قليلاً لا يمكننا أن ندرك كنهه فاعطاك بما سماه كثيراً . ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة . والعلم لا نهاية لقدره ، وعدده ومذته ولا للسعادات الحاصلة منه ، وذلك ينهك على فضيلة العلم . الثاني : قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقد فرق بين سبع نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال (قل هل يستوى الخبيث والطيب) يعنى الحلال والحرام ، وفرق بين الأعمى والبصير فقال (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وفرق بين النور والظلمة فقال (أم هل تستوى الظلمات والنور) وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والنور ، وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذاً من الفرق بين العالم والجاهل . الثالث : قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والمراد من أولى الأمر العلماء في أصح الأقوال لأن الملك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ، ثم انظر إلى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) ، وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الأكرام بمجملهم في المرتبة الأولى في آيتين فقال تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وقال (قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الرابع : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف . أولاً : للمؤمنين من أهل بدر قال (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله (لهم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفضل الله المجاهدين على القاعدين) والثالثة : للصلحين قال (ومن يأتهم مؤثماً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى) . الرابعة : للعلماء . قال : (والذين أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات ، فوجب أن يكون العلماء أفضّل الناس . الخامس : قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب ، أحدها : الإيمان (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) وثانيها : التوحيد والشهادة (شهد الله) إلى قوله (وأولو العلم) وثالثها :

البكاء (ويخرون للأذن يكون) . ورايها : الخشوع (إن الذين أوتوا العلم من قبله) الآية . وخامسها : الخشية (إنما يخشى الله من عباده العلماء) أما الأخبار فوجوه . أحدها : روى ثابت عن أنس قال قال رسول الله ﷺ « من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلينظر إلى المتعلمين » فر الذي نفس بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الأرض والأرض تستغفر له ويمشي ويصبح مغفوراً له . وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار » وثانيها : عن أنس قال قال عليه السلام « من طلب العلم لتغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وإن باباً من العلم يتعلمه الرجل خير من أن يكون له أبو قيس ذهباً فينفقه في سبيل الله » . وثالثها : عن الحسن مرفوعاً « من جاءه المثلث وهو يطلب العلم ليحيى به الإسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة في الجنة » ورايها : أبو موسى الأشعري مرفوعاً « يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول : يا معشر العلماء إنى لم أضع نوري فيكم إلا لعلى بكم ولم أضع على فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم » . وخامسها : قال عليه السلام « معلم الخير إذا مات بكمى عليه طير السماء ودواب الأرض وحياتان البحر » وسادسها : أبو هريرة مرفوعاً « من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء » . وسابعها : ابن عمر مرفوعاً « فضل العالم على العابد بنسبتين درجة بين كل درجة عبد لله سبعين عاماً ، وذلك أن الشيطان يضم البدعة للناس فيصمرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يعرف لها » . وثامنها : الحسن مرفوعاً قال عليه السلام « رحمة الله على خلفائى قليل من خلفائى يا رسول الله ؟ قال الذين يحبون سقى ويعلمونها عباد الله » وتاسعها : قال عليه السلام « من خرج يطلب باباً من العلم ليرد به باطلاً إلى حق أو ضلالاً إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاماً » . وعاشرها : قال عليه السلام لعلى حين يمته إلى الجن « لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما تقطع عليه الشمس أو تقرب » الحادى عشر : ابن مسعود مرفوعاً « من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه أجر سبعين نبياً » . الثاني عشر : عامر الجهمي مرفوعاً « يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر » وفي رواية فيرجع بمداد العلماء . الثالث عشر : أبو واقد الليثي : أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة في الحلقة فجلس إليها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال : أخبركم عن النفر الثلاثة . أما الأول : فأوى إلى الله فأواه الله ، وأما الثاني فاستحيا من الله فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فأعرض عن الله فأعرض الله عنه » رواه مسلم ، وأما الآثار فن وجوه « ١ » السلام أرأف بالتبليغ من الأب والام لأن الآباء والإمامات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهما والمعلم يحفظونه من نار الآخرة وشذائدها « ب » قيل

لابن مسعود وم وجدت هذا العلم : قال بلسان سؤول ، وقلب عقول « ج » قال بعضهم سل مسألة الحق ، واحفظ حفظ الآكياس « د » مصعب بن الزبير قال لابنه : يا بني تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جلا وإن لم يكن لك مال كان العلم لك مالا « هـ » قال علي بن أبي طالب : لاخير في الصمت عن العلم كما لاخير في الكلام عن الجهل « و » قال بعض المحققين : العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله ، وعالم بأمر الله غير عالم بالله ، وعالم بالله وبأمر الله . أما الأول : فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام إلا مالا بد منه . الثاني : هو الذي يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الاحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله . أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم للمقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله والحب له ، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة ، فاذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله وإذا خلا بربه مشغلا بذكركه وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصدقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام « سائل العلماء وغالط الحكماء وجالس الكبراء » فالمراد من قوله عليه السلام : سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمسألتهم عند الحاجة إلى الله استفاء منهم ، وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لأن في تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة ، ثم قال شقيق البلخي : لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات . أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب ، وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب ، وأن يستحي من الناس في الظاهر ولا يستحي من الله في السر ، وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا خائفا مستحييا . أما الذكركه فذكر القلب لا ذكر اللسان ، وأما الخوف فخوف الرياء لا خوف المنصية ، وأما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر ، وأما العالم بالله ويأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكونه معلما للقسامين الأولين ، وكونه يبعث يحتاج القرىقان الأولان إليه وهو يستغنى عنهما ، ثم قال : مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لايزيد ولا ينقص ، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيئ لغيره « ز » قال فضح الموصلى : أليس المريض إذا امتنع عن الطعام والشراب والدواء يموت ؟ فكذا القلب إذا امتنع عن العلم والفكر والحكمة يموت « ح » قال شقيق البلخي : الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف : كافر محض ، ومنافق محض ، ومؤمن محض ، وذلك لأنى أضمر القرآن فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض ، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ، ومن ندم على ما صنع

وعزم على أن لا يذنب كان مؤمناً محضاً. وقال أيضاً: ثلاثة من النوم يفضنها الله تعالى. وثلاثة من الضحك: النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة. والنوم في الصلاة، والنوم عند مجلس الذكر، والضحك خلف الجنازة، والضحك في المقابر، والضحك في مجلس الذكر «ط» قال بعضهم في قوله تعالى (فاحتمل السيل زبداً رايلاً) السيل هنا العلم، شبهه الله تعالى بالماء خمس خصال، أحدها: كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء. والثاني: كما أن إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم، الثالث: كما أن الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم. والرابع: كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد. الخامس: كما أن المطر نافع وضار، كذلك العلم نافع وضار: نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به «ي» كم من مذكر بالله ناس لله، وكم من مخوف بالله، جرى، على الله، وكم من مقرب إلى الله بعيد عن الله، وكم من داع إلى الله قار من الله، وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله «يا» الدنيا بستان زينب بخمسة أشياء: علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين. لجاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بمنجبه هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم، وجاء بالجور فركزه بمنجبه العدل، وجاء بالرياء فركزه بمنجبه العبادة، وجاء بالخيانة فركزه بمنجبه الأمانة، وجاء بالفساد فركزه بمنجبه النصيحة «يب» فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة أشياء. أولها: لم يأمر أمة بشيء حتى عمله، والثاني لم ينه أحداً عن شيء حتى انتهى عنه، والثالث: كل من طلب منه شيئاً بما رزقه الله تعالى لم يخجل به من العلم والمال. والرابع: كان يستغنى بعلومه عن الناس، والخامس: كانت سريره وعلايته سواء. «يج» إذا أردت أن تعلم أن ذلك يفعل أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال: حب الفقر لقلته المونة، وحب الطاعة طلباً للنواب، وحب الزهد في الدنيا طلباً للفرار، وحب الحكمة طلباً لصلاح القلب، وحب الخلوة طلباً لمنهاج الرب «يد» اطلب خمسة في خمسة، الأول: اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة. والثاني: اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة، والثالث: اطلب الأمن في الجنة لا في الدنيا. والرابع: اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة. والخامس: اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية «يه» قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة: العلماء، والغزاة، والزهاد، والتجار، والولاة. أما العلماء فهم ورثة الأنبياء، وأما الزهاد فسياد أهل الأرض، وأما الغزاة فجنود الله في الأرض، وأما التجار فأناء الله في أرضه، وأما الولاة فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين واحضماً وللمال رافضاً فمن يقتدى بالجاهل، وإذا كان الزاهد في الدنيا راغباً فمن يقتدى بالتائب، وإذا كان الغازي طامعاً مرئياً فكيف يظهر بالعدو. وإذا كان التاجر غاثاً فكيف تحصل الأمانة، وإذا كان الراعي ذنباً فكيف تحصل الرعاية «يو» قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: العلم أفضل من

المال بسبعة أوجه ، أولاً : العلم ميراث الأنبياء ، والمال ميراث القراعة . الثاني : العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص ، والثالث : يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه . والرابع إذا مات الرجل بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المال يحصل للنوم والكافر والعلم لا يحصل إلا للنؤمن ، والسادس : جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال . السابع : العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنه « يز » قال الفقيه أبو الليث : إن من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئاً فله سبع كرامات أولاً : ينال فضل المتعلمين . والثاني : مادام جالسا عنده كان محبوساً عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلباً للعلم نزلت الرحمة عليه . والرابع : إذا جلس في حلقة العلم فإذا نزلت الرحمة عليهم حصل لهم نصيب . والخامس : ما دام يكون في الاستماع ، تكتب له طاعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرماته عن إدراك العلم فيصير ذلك العلم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل « أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى » والسابع : يرى أعز الناس المسلمين للعالم وإذلالهم للفاسق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فلهذا أمر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين « يح » قيل من العلماء من يضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك في الدرك الأول من النار ، ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فإن رد عليه شيء من حقه غضب ، فذاك في الدرك الثاني من النار ، ومن العلماء من يجعل حديثه وخرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلاً ، فذاك في الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان معجباً بنفسه إن وعظ عطف وإن وعظ أنف فذاك في الدرك الرابع من النار . ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتى خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ، ومن العلماء من يتعلم ظلام المبطلين فيموجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار « يل » قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرفعة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ، ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة . ومن جلس مع الصياني ازداد من اللهو والمزاح ، ومن جلس مع الفاسق ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف التوبة ، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع « ين » إن الله علم سبعة نفر سبعة أشياء « دا » علم آدم الأسماء (وعلم آدم الأسماء كلها) « دب » علم الخضر القراءة (وعلناه من لدنا علماً) « دج » وعلم يوسف علم التمييز (رب قد آتيتني من الملك وعلمتني ما تأويل الأحاديث) « دد » علم داود صنعة الدرع (وعلناه صنعة لبوس لكم) « ده » علم ساجان منطق الطير (يا أيها الناس علنا منطق الطير) « دو » علم عيسى عليه السلام علم التوراة

المروءة إلا بالتواضع، ولا يتم العلم إلا بالعمل، فالدين بلا تقوى على الخطر، والقول بلا فعل كالخدر، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر «ك» قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصاري: قوام الدنيا بأربعة بعالم يعمل بعلمه، وجاهل لا يستكشف من تعلمه، وغنى لا ييخل بماله، وفقير لا يبيع آخرته بدينه، فإذا لم يعمل العالم بعلمه استكشف الجاهل من تعلمه وإذا يخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدينه فالويل لمن والثبور سبعين مرة «كو»، قال الخليل: الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فهو عالم فاقبوه، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه، ورجل لا يدرى ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشده، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فأجتنبهه «كر» أربعة لا ينبغي للشریف أن يألف منها وإن كان أميراً: قيامه من مجلسه لآييه، وخدمته لضيافته، وخدمته للعالم الذي يتعلم منه، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه «كح» إذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشهات، وإذا صار العالم آكلًا للشهات صار العوام آكلًا للحرام، وإذا صار العالم آكلًا للحرام صار العوام كافراً يعني إذا استحلوا. أما الوجوه العقلية فأمر. أحدهما: أن الأمور على أربعة أقسام، قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة. وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل، وقسم يرضاه العقل والشهوة معاً، وقسم لا يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة. أما الأول فهو الأمراض والمكروه في الدنيا، وأما الثاني فهو المعاصي أجمع، وأما الثالث: فهو العلم، وأما الرابع: فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذلك يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة، ومن اشتغل بالعلم فقد غاض في جنة حاضرة، فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة، ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار، والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة في إدراك المحبوب وبإلالم في البعد عن المحبوب، والجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءاً من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبعبده، فلا جرم كان ذلك مؤلماً والاحراق بالنار إنما كان أشد إيلاماً من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تبديد جزء معين عن جزء معين، أما النار فأنها تغوص في جميع الأجزاء فاقترضت تبديد جميع الأجزاء بعضها عن بعض، فلما كانت التفريقات في الاحراق أشد كان الإلالم هناك أصعب، أما اللذة فهي عبارة عن إدراك المحبوب، فإذة الأكمل عبارة عن إدراك تلك العلوم المرافقة للبدن، وكذلك إذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتتة إلى إدراك المراتب، فلا جرم كان ذلك الإدراك إذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب، والإلم عبارة عن إدراك المكروه وإذا عرفت هذا فقول:

الدلالة بالعقل ، أما بيان أن المسلم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالماً بالشئ . استحال أن يكون خائفاً منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفي في الخوف ، بل لابد له من العلم بأمور ثلاثة . منها : العلم بالقدره ، لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة ، لكنه لا يخافهم لعلهم بأنهم لا يقدرُونَ على دفعها . ومنها : العلم بكونه عالماً ، لأن السابق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرته فلا يخافه . ومنها العلم بكونه حكماً . فإن المستبصر عند السلطان عالم بكون السلطان قادراً على منعه عالماً بقبايح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغي . فلا يحصل الخوف ؛ أما لو علم اطلاع السلطان على قبايح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بنفاهته ؛ صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه ، ثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلى إذا علم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، قادراً على كل المقدورات ، غير راض بالنتكرات والمحرّمات ، ثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ، وإنما قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا سئح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشئ . يكون مشتملاً على منفعة ومضرة ، فصرخ العقل حاكماً بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الإيمان سبباً لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركاً للمحظور فاعلاً للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد العقلية والعقلية أن المسلم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانيها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وذلك لأن كلمة إنما للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهي قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية يناق كونها لغريم ، فدل مجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء . وأعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فغند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية ، وأن أنواع المجدالات وإن دقت وغضضت إذا خلعت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرئ . (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثاني ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لو جازت الخشية عليه ؛ لما خشى العلماء ، لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز . وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات إليه ، ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتنظيم . الرابع : قوله تعالى (وقل رب زدني علماً) . وفيه أدل دليل على فحاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو اكتفى أحد من العلم لا اكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتبعك على أن تمنّني) .

عما علمت رشحاً) . الخامس : كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه (قال رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي) ثم إنه لم يفتخر بالملكة واقترع بالعلم حيث قال (يا أيها الناس علينا منطق الطير وأوتينا من كل شيء) فافتخر بكونه عالماً بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالثمن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شيء) وأيضاً فإنه تعالى لما ذكر كمال عالمهم قدم العلم أولاً وقال (وداود وسليمان إذ يحكمان في المحرث) إلى قوله (وكلا آتينا حكماً وعلماً) ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس قال بعضهم المدهد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان (أحطت بما لم تحط به) فلو لا أن العلم أشرف الأشياء وإلا فن ابن للمدهد أن يتكلم في مجلس سليمان بمنزل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل السافل إذا تعلم العلم صار نافذ القول عند السلاطين وما ذاك إلا ببركة العلم ، السابع : قال عليه الصلاة والسلام « تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة » وفي التفضيل وجهان . أحدهما : أن التفكير يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله . والثاني أن التفكير عمل القلب والطاعة عمل الجوارح ، والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذي يؤكده هذا الوجه قوله تعالى (وأتم الصلاة لذكري) جعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى (وعلمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً) فسمى العلم عظيماً وسمى الحكمة خيراً كثيراً فالحكمة هي العلم وقال أيضاً (الرحمن علم القرآن) لجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم ، فدل على أنه أفضل من غيره . التاسع : أن سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم . أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام (عظم الحكمة فاني لا أجعل الحكمة في قلب عبد إلا وأردت أن أغفر له فعله ثم أحصل بها ثم أبطلها كي تسأل بها كرامتي في الدنيا والآخرة) وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى « يادود قل لأجبار بني اسريئيل ورهبانهم حادوثوا من الناس الاتقياء فان لم تعبدوا فيهم تقياً فأخذوا العلماء فان لم تعبدوا عالماً فأخذوا المقلد فان التقي والعلم والمقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهم في أحد من خلقي وأنا أريد إصلاحكم » وأقول إنما قدم الله تعالى التقي على العلم لأن التقي لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الخشية لا تحصل إلا مع العلم والموصوف بالآمرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ، وهذا السر أيضاً قدم العالم على العاقل لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلاً ، أما العاقل فقد لا يكون عالماً فاعقل كاليزر والعلم كالشجرة والتقوى كالثمر . وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشر متراً (ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم إن لم يسعدكم لم يضركم

وإن لم يرفضكم لم يضمنكم وإن لم يمتنكم لم يفقركم وإن لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم نعمل ، والعلم شفع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا ينجزيه ، إن الله تعالى يقول يوم القيامة : « يا معشر العلماء ما كنتم بركم ؟ يقولون . ظننا أن برحمتنا وينفرك لنا ، فيقول : فأنى قد فلت ، إنى قد استودعتمكم حكمتى لا لشر أردته بكم ، بل لخير أردته بكم ، فادخلوا فى صالح عبادى إلى جنتى برحمتى » وقال مقاتل بن سليمان وجدت فى الانجيل . أن الله تعالى قال ليعسى بن مريم عليهما السلام : يا عيسى عظم العلماء واعرف فضاهم لأنى فضلتهم على جميع خلقى إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب ، وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضل على كل شيء . أما الأخبار : « ١ » عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للملأ « إنى لم أضع على فيكم وأنا أريد أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم » « ٢ » قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ليلة قبل وفاته وهى آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال : من تعلم العلم وتواضع فى العلم وطه عباد الله يريد ما عند الله . لم يكن فى الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة . ولم يكن فى الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل . « ٣ » ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلاها السندس والاستبرق ، ثم ينادى منادى الرحمن : أين من حمل إلى أمة محمد عسا يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر ، فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . « ٤ » عن عيسى ابن مريم عليهما السلام : إن أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء ، يرضون من الله باليسير من الرزق ، ورضى الله منهم باليسير من العمل ، ويدخلون الجنة . بلا إله إلا الله « ٥ » قال عليه السلام « من اغترب قدماء فى طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه وإن مات فى طلبه مات شهيداً ، وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ووسع له فى قبره مد بصره ، وينور على جيرانه أربعين قبرا عن يمينه . وأربعين قبرا عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمامه ، ونوم العالم عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، وقسه صدقة ، وكل قطرة نزلت من عينه تلقى بحرا من جهنم فمن أمان العالم فقد أمان العلم ، ومن أمان العلم فقد أمان النبي ، ومن أمان النبي فقد أمان جبريل ومن أمان جبريل أمان الله . ومن أمان الله أمانه الله يوم القيامة » « ٦ » قال عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا نعم يا رسول الله ، قال الله تعالى : أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم ، وأجودهم من يمدى رجل عالم ينشر عليه فيميت يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهد فى سبيل الله حتى يقتل » . « ٧ » عن أبي هريرة مرفوعا « من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على مشر . يسر

الله عليه في الدنيا والآخرة ، والله تعالى في عون العبد ، ما دام العبد في عون أخيه ، ومن سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكروا الله فيمن عنده ، رآه مسلم في الصحيح « ح » قال عليه الصلاة والسلام « يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء » . قال الراوى : فأعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة « ط » معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام « تعلموا العلم فإن تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسريح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه صدقة ، وبذله لأهله قرابة » لأنه معالم الحلال والحرام ومنارسبل الجنة والآئيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يبتدى بهم ، وأئمة في الخير يقتنى بأثارهم ويقتدى بأفعالهم ، وينتهى إلى آرائهم ترغب الملائكة في خلقتهم ويأجنتها تمسحهم وفي صلاحها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه والسياء ونجمها . لأن السلم حياة القلوب من المعى ونور الألبصار من الظلمة وقوة الأبدان من الضعف يبلغ بالبعيد منازل الأحرار ويجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكير فيه يدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد به ويمجد به ويوحى به وتوصل الأرحام به يعرف الحلال والحرام « دى » أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له بالخير » « يا » قال عليه الصلاة والسلام « إذا سألت الخرافة قالواها الناس قيل يارسول الله ومن الناس ؟ قال أهل القرآن قيل ثم من ؟ قال أهل العلم قيل ثم من ؟ قال الصباح الوجوه » قال الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه « بب » قال عليه الصلاة والسلام « من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فغفروا منها بقدر السلم في الأدوية لمكم تجرن » قال الراوى والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فافدوه « ببج » في الخير : العالم نبي لم يرح إليه « بد » قال عليه الصلاة والسلام « كن عالما ، أو متعلما ، أو مستمعاً ، أو محبا ، ولا تكن الخامس فتهلك » قال الراوى : وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الأخرى هو قوله عليه الصلاة والسلام « الناس رجالان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم » إن المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الأعراب لولده : كن سباعا خالسا أو ذئبا غانسا أو كلبا حارسا ، وإياك وأن تكون إنسانا ناقصا ، « به » قال عليه الصلاة والسلام « من اتكأ على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة من قبل رأس عالم كتب الله له بكل شجرة حسنة » « بو » قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة « بكت السموات

السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لم يزد ذل ورضي أفقر وعالم يلعب به الجهال » « يز » وقال عليه السلام « حملة القرآن عرفاء أهل الجنة والشهداء قواد أهل الجنة والأنبياء سادة أهل الجنة » « يح » وقال عليه السلام « العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الأنبياء » قال أراوى الانسان لا يكون مفتاحا إنما المفتاح أن عديم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه أن من رأى في النوم أن يده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما في الدين . « يط » وقال عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى في كل يوم ولية ألوف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين ، قسمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس » . « ك » وقال عليه الصلاة والسلام « قلت يا جبريل أى الأعمال أفضل لأمى ؟ قال العلم ، قلت ثم أى ؟ قال النظر إلى العالم ، قلت ثم أى ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضا من الدنيا ، فأنا كفيله بالجنة » « كا » وقال عليه الصلاة والسلام « عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغاى والحاج والتامع للمسلمين والولد المطيع لأبيه والمرأة المطيعة لزوجها » « كب » « سئل أنس رضي الله عنه ما العلم ؟ قال دليل العمل قيل فما العقل ؟ قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ؟ قال مركب المعاصي ؛ قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا ؟ قال سوق الآخرة . » « كج » أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث إنسانا فأوحى الله إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدثه إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال : يا رسول الله دننى على أوفق عمل لى في هذه الساعة ، قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوى : فلو كان شيء أفضل من العلم ، لأمره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت . « كد » قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم موق إلا العالمون » والخبر مشهور « كه » عن أنس قال عليه الصلاة والسلام « سبعة للعبد تجرى بعد موته : من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو ورت مصحفا أو ترك ولدا صالحا بدعوا له بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته » فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لأنه روحاني والروحاني أبقي من الجسديات « كر » قال عليه الصلاة والسلام « لا تجمالسوا العلماء إلا إذا دعواكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرقة إلى الزهد » « كز » « أوصى النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزم العمل فانه حرقي ، وأقم الصلاة فانها قرعة عيني ، واذكر الرب فانه بصيرة فوادى ، واستعمل العلم فانه ميراثي » « كح » أبو كبشة الأنصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أرربة رطط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعمله في ماله ، ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان ففعلت فيه مثل ما يفعل فلان فمما في الأجروس له ، ورجل آتاه الله مالا

ولم يؤته علياً فهو بمنعمه من الحق وينفقه في الباطل ، ورجل لم يؤته الله علماً ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله تعالى أتاني مثل ما أتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فيما في الوزر سواء .

(الانار) « ا » كميل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه يدي فأخرجني إلى الجبانة فلما أحضر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية غيرها أوعاها فأحفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستغيثوا يغاثوا بالعلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ، يا كميل العلم خير من المال ، والعلم يحرملك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكو بالانفاق ، وصنيع المال يزول بزواله ، يا كميل معرفة العلم زين يزان به يكتسب به الإنسان الطاعة في حياته ، وجمل الاحدثة بعد وفاته ، والمال حاكم ، والمال محكوم عليه « ب » عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه : أن الرجل لينخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فإذا سمع العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلاتفارقوا مجالس العلماء ، فإن الله لم يخلق تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلماء « ج » عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فأعطى العلم والملك مما « د » سليمان لم يمتحج إلى الهدد إلا لعله لما روى عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدد لطلب الماء قال ابن عباس لأن الأرض كالراجحة يرى باطلها من ظاهرها فيقال نافع فكيف بأوقات الفتح يغلبه لا بأصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس إذا جاء القدر عمى البصر « هـ » قال أبو سعيد الخدري قسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسمة وتسمة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول فيقسمون المنازل فيها وجزء للؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين « و » قال ابن عباس لو أنه يابني عليك بالآداب فإنه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في القرية وقرين في الحضر وصديق في المجلس ووسيلة عند اقتضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكال للشريف وجملة للملك « ز » عن الحسن البصري : سرر قلم العلماء تنسيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة وإذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء وإذا قطر منها على الأرض تلالاً نوره ، وإذا قام من قبره نظر إليه أهل الجحيم فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الأنبياء عليهم السلام « ح » في كتاب كيلة ودمته : أحق من لا يستخف بمحقوقهم ثلاثة : العالم والسلطان والأخوان فإن من استخف بالمعالي أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دنياه ومن استخف بالأخوان أهلك مروءته « ط » قال سقراط من فضيلة العلم أنك لا تقدر على أن يخدعك فيه أحد كما تخدع من يخدعك في سائر الأشياء بل تقدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه منك « ي » قيل لبعض الحكماء لا تنظر فأغض عينيه ، قليل لا تسمع فسد أذنيه ، قليل لا تتكلم فوضع يده على فيه ، قليل لا تعلم فتدل لا أقدر عليه « يا » إذا كان السارق عالماً لا تقطع يده لأنه يقول كان المال ودعة لي وكذا

الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يجد « ب » قال بعضهم أحيرا قلوب إخوانكم يهضأ يأنكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة ، فان نفساً تبعث من الشهوات والغبابات أفضل من أرض تصلع للنبات . قال الشاعر :

وفي الجهل قبل المات موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور
وإن امرأ لم يحيى بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور

(وأما النكتة) فن وجوه « ا » المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها ، انظر إلى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشیطان غوى وبقي في غيه أبداً لأن ذلك كان بسبب الجهل « ب » إن يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج إلى وزير فسال ربه عن ذلك فقال له جبريل إن ربك يقول لا تختار إلا فلاناً فرآه يوسف في أسوأ الأحوال فقال لجبريل إنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل إن ربك عينه لذلك لأنه كان ذب عنك حيث قال (إن كان قميصه قد من در فكنذبت وهو من الصادقين) والنكتة أن الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة في ملكته فن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتعسين وج « ا » أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك إليه وقال اترك التلم قد صرت أهلاً لخدمتي فقال كنت أهلاً لخدمتك حين لم ترض أهلاً لخدمتك وحين رأيته أهلاً لخدمتك رأيته نفساً أهلاً لخدمة الله تعالى وذلك أني كنت أعظم أن الباب بابك للجهل والآن علمت أن الباب باب الرب « د » تحصيل العلم إنما يصعب عليك لفرط حبك للدنيا لأنه تعالى أعطاك سواد الدين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء في اللفظ لأن السويداء تصغير السواد ثم إذا وضعت على سواد عينك جزءاً من الدنيا لا ترى شيئاً فكيف إذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئاً « ه » قال حكيم : القلب ميت وحياته بالعالم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدراسة فإذا قوى بالمدراسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم وتناهجه بالعمل فإذا زوج العلم بالعمل توالد وتواصل ملكاً أبدياً لا آخر له « و » (قالت نمة يا أيها الجهل ادخلوا مساكنكم) إلى قوله (وهم لا يشعرون) كانت رياسة تلك النمة على غير عالم تكن إلا بسبب أنها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى (وهم لا يشعرون) كما أنها قالت إن سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البريء عن الجرم ولكنه لو حطمكم قائماً يصدر ذلك منه على سبيل السهو لأنه لا يعلم حالكم فقولته تعالى (وهم لا يشعرون) إشارة إلى تنبيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية فلكل النمة لما علمت هذه المسألة الواحدة استصحت الرياسة تامة فن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين « ز » الكتاب إذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهراً والنكتة أن

العلم هناك انضم إلى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهراً ، فهبنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة إلا أنهما تولدتا بأفكار المعصية ثم انضم إليهما العلم بالله وبصفاته فترجوا من عيبي لطفه أن يقبّل النجس طاهراً ههنا والمردود مقبولا « ح » القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فإن العظم أقوى منه ولا العظم فإن الفضل أعظم منه ولا للحدة فإن الظفر أحد منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات .

(أما الحكايات) : « ا » حكى أن هرون الرشيد كان معه فقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى برجل فادعى عليه أنه أخذ من يثمه مالا بالليل فأقر الأخذ بذلك في المجلس فأنفق الفقهاء على أنه تقطع يده . فقال أبو يوسف : لا تقطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدته السكل في قوله ، ثم قالوا للأخذ أسرقها ؟ قال نعم ، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف : لا تقطع لأنه وإن أقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه بإقراره بالأخذ فاذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الإقرار يقطع الضمان عن نفسه فلا يسمع إقراره فتعجب السكل من ذلك « ب » عن الشعبي كنت عند الحاجب فأتى يحيى بن عمار فقيه خراسان من بلغ مكبلاً بالحديد فقال له الحاجب أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ فقال لي فقال الحاجب لتأبني بها واطمئنت بينة من كتاب الله أو لا تقطعك عضواً عضواً فقال أتيتك بها واطمئنت بينة من كتاب الله يا حاجب قال فتمنيت من جرأته بقوله يا حاجب فقال له ولا تأتي بهذه الآية (نذع أبناءنا وأبناءكم) فقال أتيتك بها واطمئنت من كتاب الله وهو قوله (ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح ؟ قال فأطرق ملياً ثم رفع رأسه فقال كأنني لم أفرا هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا « ج » يحيى أن جماعة من أهل المدينة جاءوا إلى أبي حنيفة لينظروه في القراءة خلف الإمام ويصنعونه ويشتمونه عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لا نظره فأشاروا إلى واحد فقال هذا أعلمكم ؟ قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم ؟ قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم ؟ قالوا نعم قال وإن نظارته وأزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة ؟ قالوا نعم قال وكيف ؟ قالوا لأننا رضينا به إماماً فكان قوله قولاً لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الإمام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالالزام « د » عجا الفزدقي واحداً (١) فقال :

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هبة سليمان ابن عبد الملك تتوق هبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت

(١) الخبر يروى في كتب الأدب بصورة أخرى لا يوافق فيها الرشيد وعاصم جازين ويقال في هذا البيت أنه يعلقت عيناه فأبصر .

الفرزدق فأمر سليمان باشخاص الفرزدق على أقطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمي إلا مقدار ما يقيم على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القاتل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة ؟ فقال ما قلت هكذا وإنما غيره على من أراد في مكروها وإنما قلت : وخالصة من وراء السر تسمع :

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة

فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من السر فألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلوى وهي زيادة على ألف ألف درهم فأقبه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلوى من الفرزدق بمائة ألف وردده على خالصة « هـ » دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يماديه يا أمير المؤمنين هذا يعني أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول : الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك قيمة في ربة الناس فقال كيف قال انهم يقدرون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستكنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال : إياك ياربيع وأبا حنيفة فلما خرج فقال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دى فقال أبو حنيفة كنت البادى وأنا المدافع . ويحك أن مسلما قتل ذميا عمدا لحكم أبو يوسف قتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبشت إلى أبي يوسف فقالت إياك وأن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلمين فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجىء بأولياء الذى والمسلم فقال له الرشيد أحكم بقتله فقال بالأمير المؤمنين هو مذهبي غير أنى لست أقتل المسلم به حتى تقوم البيعة المأدلة أن الذى يوم قتله المسلم كان من يردى الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه « ز » دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تفد بالحجاج قبل أن يتعنى بك فقال له ما جواب السلام عليك ؟ فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج ، وقال قاتلك الله يا غضبان ، أخذت لنفسك أمانا بردى عليك أما والله لولا الوفاء والكرم ، لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه . فأنظر إلى فائدة العلم في هذه الصورة فلهذا العلم ومن به تردى ، ونعسا للجهل ومن في أوديته تردى « ح » بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

ومنا سويد والبطين وقعنّب ومنا أمير المؤمنين شيب

فأمر به فأدخل عليه ، فقال أنت القاتل ومنا أمير المؤمنين شيب ؟ فقال إنما قلت ومنا أمير المؤمنين شيب ، ينصب الرأى فتاديتك واستغثت بك ، فسرى عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عملا يعلمه ، وهو أنه حول الضمة فتحه . « ط » قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير : بلغنى أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى ، فقلت اللهم سوذوجه واقطع عنقه وأسقني من دمه ، فقال نعم قلته ، ولكن في كرم كذا لما نظرت إلى الحصم فاستحسن

قوله، وعفاه عنه. «ي» قال رجل لأبي حنيفة: إني حلفت لا أكل امرأتى حتى تمكمنى وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمنى أو أكلها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حدث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حدث عليها. فذهب إلى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة، فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مفضباً وقال: تبيع الفروج! فقال أبو حنيفة: وما ذلك؟ قال سفيان: أعيذوا على أبي حنيفة السؤال، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى، فقال من أين قلت؟ قال: لم شافته باليمن بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه، وإن كلمها فلا حدث عليه ولا عليها؛ لأنه قد كلمها بعد اليمن فسقطت اليمن عنهما. قال سفيان: إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كنا عنه غافلون. «يا» دخل الصوص على رجل فأخطوا متاعه واستحقوه بالطلاق ثلاثاً أن لا يعلم أحداً، فأصبح الرجل وهو يرى الصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضرنى إمام مسجدك وأهل عمتك فأحضرهم إياه، فقال لهم أبو حنيفة: هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه؟ قالوا نعم، قال فأجمعوا كلاً منهم وأدخلهم في دار ثم أخرجهم واحداً واحداً، وقرئوا هذا الصك؟ فان كان ليس بلسه قال لا، وإن كان لسه فليسكت، وإذا سكت فاقبضوا عليه، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة، فرد الله عليه جميع ما سرق منه «يب» كان في جوار أبي حنيفة قتي يغشى مجلس أبي حنيفة، فقال يوماً لأبي حنيفة: إني أريد أن أزوج ابنة فلان وقد خطبتها، إلا أنهم قد طلبوا منى من المهر فوق طاقتي، فقال: احتل واقترض وادخل عليها، فان الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر؛ ثم قال له: بعد الدخول اظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد، وأنت تأسف بأهلك منك؛ فأظهر الرجل ذلك. فاشتد ذلك على أهل المرأة وجازأ إلى أبي حنيفة يشكوه ويستفتونه، فقال لهم أبو حنيفة: له ذلك، فقالوا: وكيف الطريق إلى دفع ذلك؟ فقال أبو حنيفة: الطريق أن ترضوه بأنت تردوا عليه ما أخذتموه منه، فأجابوه إليه؛ فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج، فقال الزوج: فأننا أريد منهم شيئاً آخر فوق ذلك، فقال أبو حنيفة: أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر، وإلا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعون بهذا فلا أخذ منهم شيئاً ورضى بذلك القدر لحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين «يج» عن الليث بن سعد قال قال رجل لأبي حنيفة: لي ابن ليس بمحمود السيرة أشتري له الجارية بالمال العظيم فيمتنها وأزوجه المرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به مملوك إلى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فاقبضها لنفسك ثم زوجها إياه فان طلقها عادت إليك مملوكة وإن أعتقها لم يجر عقده إياها، قال الليث فوافقه ما أجبني جوابه كما أجبني سرعة جوابه «يد» سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته نهاراً فرفضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطوئها نهاراً

في رمضان^(١) ، به جاء رجل الى الحاجج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحاجج من تهم؟ فقال لا ائهم أحدًا قال لملك أنيت من قبل أهلك ؟ قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحاجج لطاره اعمل لي طيبا ذكياً ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال اذهن من هذه القارورة ولا تمدن منها غيرك ثم قال الحاجج لحرسه : اقمدا على أبواب المساجد وأرام الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فإذا رجل له وفرة فأخضوه فقال الحاجج من من أين لك هذا الدهن ؟ قال اشترته قال أصدقني وإلا فكنك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامراتك فأحسن أدها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، ووردها إلى صاحبها « يو » قال الرشيد يوما لآبي يوسف : عند جعفر بن عيسى جارية هي أحب الناس إلى وقد عرف ذلك وقد حلف إن لا يبيع ولا يهب ولا يمتق ، وهو الآن يطلب حل يمينه . فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث « يو » قال محمد بن الحسن : كنت نائما ذات ليلة ، فإذا أنا بالبواب يندق ويرقع فقلت انظروا من ذاك ؟ فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخرجت على روشي فقلت ومضيت إليه ، فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة : إن أم محمد بنى زيدة فلت لها أنا الإمام العدل ، والإمام العدل في الجنة ، فقالت لي إنك ظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذلك على الله وحرمت عليك ، فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقست في مصيبة هل تخاف الله في تلك الحالة أو بعدما : فقال إى والله أعاف خوفا شديدا ، فقلت أنا أشهد أن لك جنتين ، لاجنة واحدة قال تعالى (ولمن عاف مقام ربه جنتان) فلا تفتنى وأمرني بالانصراف فلما رجعت إلى دارى رأيت البدر متبادرة إلى « يح » يحكى أن أبا يوسف أثناء ذات ليلة رسول الرشيد يستمعه ، فغاف أبو يوسف على نفسه ، فليس إزاره ومشى عاتقا إلى دار الخليفة ، فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأدناه ، فمعد ذلك هدأ روعه ، قال الرشيد إن حليا لنا فقد من الدار قاتمت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة ، فخلعت لتصدقني أو لا تكتك وقد ندمت فاطلب لي وجبا ؟ فقال أبو يوسف : فأذن لي في الدخول عليها فأذن له ف رأى جارية كأنها فلقة قر ، فأخلى المجلس ثم قال لها : أمك الحلى ؟ فقالت لا والله ، فقال لها احضنى ما أقول لك ولا تزيد عليه ولا تنقص عنه إذا دعاك الخليفة وقال لك أسرقت الحلى فتولى نعم ، فإذا قال لك فهايتها فتولى ما سرقتها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر باحتسار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلى ، فقال لها الخليفة : أسرقت الحلى ؟ قالت نعم ، قال لها : فهايتها ، قالت لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت يا أمير المؤمنين في الإقرار أو الإنكار وخرجت من اليمين ، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل إلى دار أبي يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن الخزان غيب فلما أخرنا ذلك إلى الغد ، فقال : إن القاضى احتضنا الليلة

(١) حرط القنبل في السفر المحي فظهر أن لا يمكن السفر هو خصود السفر بغيره كما في هذه الحالة ،

فلا تؤخر صلاته إلى الغد ، فأمر حتى حل عشر بدرمع أي يوسف إلى منزله . « يط » قال بشر المريسى للشافعي : كيف تدعى انعقاد الإجماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد ، فقال الشافعي : هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس ؟ فأقر به خوفاً وانقطع ، « ك » أراي قصد الحسين بن علي رضي الله عنهما ، غسل عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول : إذا سألتهم حاجة فاسألوها من أحد أربعة : إما عربي شريف ، أو مولى كريم ، أو حامل القرآن ، أو صاحب وجه صحيح فأما العرب فشرفت بمجدك ، وأما الكرم فدابكم وسيرتكم ، وأما القرآن ففي بيوتكم نزل ، وأما الوجه الصحيح فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فانظروا إلى الحسن والحسين ، قال الحسين : ما حاجتك ؟ فكتبها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه . وسمعت جدي يقول : المعروف بقدر المعرفة فاسألك عن ثلاث مسائل إن أحضرت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وإن أجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندي وإن أجبت عن الثلاث فلك كل ما عندي وقد حمل إلى صرة عتومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة إلا بالله فقال أي الاحمال أفضل قال الأعرابي : الإيمان باق . قال فما نجا العبد من المهلكة قال الثقة باق ، قال فما يزين المرء قال علم منه حلم قال فإن أخطأ ذلك قال فال منه كرم قال فإن أخطأ ذلك قال فققر منه صبر قال فإن أخطأ ذلك قال فصاعة تنزل من السماء فتحرره فضحك الحسين ورمى بالبرة إليه

(أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم) فنقول : اعلم أن كون العلم صفة شرف وكال وكون الجمل صفة نقصان أمر معلوم للعقل بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فإنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فإنه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضاً فالعلم أيها وجد كان صاحبه محترماً معظماً حتى أن الحيوان إذا رأى الإنسان احتشمه بعض الاختشام وازجر به بعض الأجرار وإن كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الإنسان وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلاً منهم وأغزر فضلاً فيما هم فيه وبصده انعقادوا له طوعاً بالقلساء إذا لم يماندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فإن كثيرهم من كانوا يماندون النبي ﷺ قصصه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرم عليه فآلني الله في قلوبهم منه روعة وهيبة فهاجروه وانقادوا له صلى الله عليه وسلم ولهذا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مينة كانت بداهة تنبيك عن خير

وأيضاً فلا شك أن الإنسان أفضل من سائر الحيوانات وليس تلك الفضيلة لقوة وصولته فان كثيراً من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست إلا لاختصاصه بالبرية

التورانية واللطيفة الربانية التي لا جعلها صار مستعداً لا يدرك حقائق الأشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وايضا الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كأنه يطير في أفطار المللكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والحال ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض والجوهر إلى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعقله ولازمه وملزومه وكلية وجزئية وواحدة وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم إنه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة طائفة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الأرواح وسببا للحياة الأبدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكسرة وتقصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره) والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والفرآن وكما أن البدن بلا روح ميت فاسد فكذلك الروح بلا علم ميت وفظيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) فالعلم روح الروح ونور النور ولب القلب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير ، فان التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم إنها باقية أبد الأبدن ودمر الداهرين كانت لا محالة أكل السعادات وأيضا فالأنبياء صلوات الله عليهم عابثوا إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره ، وقال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) ثم خذ من أول الأمر فانه سبحانه لما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) قالت الملائكة (أنجعل فيها من يفسد فيها) قال سبحانه (إني أعلم ما لا تعلمون) فأجابهم سبحانه بحسبكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود ، والقدم ، والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه سبحانه لما أظهر عليه جملة تسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقتها آدم عليه السلام بالعلم ثم إن الملائكة اختزعت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما إنما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما إن حصلوا بدون العلم كان ذلك نفاقا والتفاق أخس المراتب قال تعالى (إن المناقبين في الدرك الأسفل من النار) أو تقليداً والتقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجبا للافتخار بركة العلم . ثم إن آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المصيبة لأنه أخطأ

في مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه . ولأجل هذا الخطأ القليل وقع فيها وقع فيه والشئ كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم . ثم إنه ببركة جلالة العلم لما تاب وأناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتهاد ، ثم انظر إلى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا) ثم انتقل من الكواكب إلى القمر ومن القمر إلى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شئ إلى شئ . ثم إلى أن وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر إلى المقصود وأعرض عن الشرك فقال (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فلما وصل إلى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المداخل وعظمه على أتم الوجوه فقال تارة (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) وقال أخرى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) ثم إنه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة للمعاد فقال (وإذا قال ابراهيم رب أرني كيف تبني الموق) ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والحاجة تارة مع أبيه على ما قال (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وتارة مع قومه فقال (ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون) وأخرى مع ملك زمانه فقال (ألم تر إلى الذي حاج ابراهيم في ربه) وانظر إلى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وإرشاد الخلق إلى النظر والتفكير في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه ، ثم انظر إلى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال (ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى) فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضا (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وقال (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) ثم إنه أول ما أوحى إليه قال (اقر باسم ربك) ثم قال (وعلمك ما لم تكن تعلم) وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدا يقول : أرنا الأشياء كما هي . فلم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل الثقلية والعقلية شرف العلم لا استحالة أن يظهر له شئ أصلا وأيضا فإن الله تعالى سبي العلم في كتابه بالاسماء الشريفة . فمنها : الحياة (أومن كان ميتا فأحييناه) . وثانيها : الروح (وكذلك أوحي إليك روحا من أمرنا) ، وثالثها : النور (الله نور السموات والأرض) وأيضا قال تعالى في صفة طالوت (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) فقدم العلم على الجسم ولا شك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن ، فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية فإذا كانت السعادة العلية راجعة على السعادة الجسدية فأولى أن تكون راجعة على السعادة المالية . وقال يوسف (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) ولم يقل إني حبيب نسيب فصيح مليح ، وأيضا قد جاء في الخبر : المرء بأصغره قلبه ولسانه ، إن تكلم تكلم بلسانه ، وإن قاتل قاتل بجنانه ، قال الشاعر :

لسان الفتى نصف ونصف قواده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم
وأيضاً فإن الله تعالى قدم عذاب الجحيم على عذاب النار فقال (كلا إنهم عن ربهم يومئذ
محجوبون ثم إنهم لصالوا الجحيم) وقال بعضهم : المعلوم مطالعاً من ثلاثة أوجه ، قلب متفكر ،
ولسان معبر ، وبيان مصور ، قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه « عين العلم من العلو ، ولامه
من اللطف ، وميمه من المروءة » وأيضاً قيل المعلوم عشرة : علم التوحيد للأديان ، وعلم السر لرد
الشیطان ، وعلم المعاشرة للأخوان ، وعلم التزمية للأركان ، وعلم النجوم للأزمان ، وعلم المبارزة
للفرسان ، وعلم السياسة للسلطان ، وعلم الرؤيا للبيان ، وعلم القراسة للبرهان ، وعلم الطب
للايدين ، وعلم الحقيقة للرحمن ، وأيضاً قيل ضرب المثل في العلم بالماء . قوله تعالى (أنزل من
السماء ماء) والماء أربعة : ماء المطر ، وماء السيل ، وماء القناة ، وماء العين فكذلك المعلوم أربعة
علم التوحيد كما . العين لا يجرز تحريكه ثلاثاً يتكدر ، وكذلك لا ينبغي طلب معرفة كيفية الله عز وجل ثلاثاً
يحصل التكدر . وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كما . القناة يزداد بالحفر ، وعلم الزهد كما . المطر ينزل
صافياً ويتكدر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كما . السيل
يميت الأحياء ويهلك الخلق فكذلك البدع والله أعلم

(المسألة السابعة في أقوال الناس في حد العلم) قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به
وربما قال ما يصير الذات به عالماً واعترضوا عليه بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريف
العلم بهما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالماً بنفسه وبألمه ولذته علم
ضرورى والعلم بكونه عالماً بهذه الأشياء علم بأصل العلم لأن الماهية داخلة في الماهية المقيدة
فكان عليه بكون العلم علماً علم ضرورى فكان الدور ساقطاً وسيأتى مزيد تقريره إذا ذكرنا ما تختاره
نحن في هذا الباب إن شاء الله تعالى وقال القاضى أبو بكر السلم مغرفة المعلوم على ما هو عليه وربما
قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الأول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور
أيضاً فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه يبد ذكر المعرفة يكون حشواً ، أما قوله
العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل . أحدها : أن العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء
بنفسه وهو محال . وثانيها : أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت
أعرف فلاناً والآن فقد عرفته . وثالثها : أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لأن
المعرفة تستدعى سبق الجهل وهو على الله محال وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينى : العلم تبيين
المعلوم وربما قال إنه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضاً ضيف
أما قول العلم هو التبيين فليس فيه إلا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولأن التبيين والاستبانة يعمران
بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله ، وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو فيه فيترجه عليه
الوجه المذكور على كلام القاضى وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك : العلم ما يسم من المتصف به

إحكام الفصل وإتقانه وهو ضعيف، لأن العلم بوجود الواجبات وامتناع المستعصيات لا يفيد الأحكام. وقال القفال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجه أنسأفة متوجهة على هذه العبارة. وقال إمام الحرمين: الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول إننا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الأشياء، فنقول اعتقادنا في الشيء، إما أن يكون جازما أو لا يكون، فإن كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فإن كان مطابقا فاما أن يكون موجب هو نفس طريق الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي أو موجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أولا لموجب وهو اعتقاد المقلد، وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجبل والذي لا يكون جازما فلما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالأرجح هو الظن والمرجوح هو الوم واعلم أن هذا التعريف محتل من وجوه. أحدهما: أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي وإذا جاز ذلك فلم لا ندعى أن العلم بماهية العلم بديهي. وثانيها أن هذا تعريف العلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم التيقض معرفة للتقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى. وثالثها أن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق إليه الجزم ولا التردد ولا الثبوت ولا الضعف فإذا كان كذلك كانت العلوم التصويرية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد يقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وإن كان مجازا هنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره نادرا في المقصود واعلم أن الأصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نفي بالاعتقاد ذلك القدر قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للعلوم وفي هذا التعريف عيوب. أحدها: إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال إنه كما يحصل في المرأة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لأننا إذا علمنا الجبل والبحر فإن حصل في الذهن في الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوما وإن قيل حصلت الصورة وعلمها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر في الذهن. وثانيها: أن قوله مطابقة للعلوم يقتضي الدور، وثالثها: أن عديم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالأمور الاحتمالية والصور الذهنية والمقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول. ورابعها:

أنا قد نقل المعلوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمدوم لأن المطابقة تقتضى كون المتطابقين أمراً ثبوياً والمدوم نقي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول النزول إيضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايضة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى في القوة الباصرة كما ترم انطباع الصورة في المرأة مثلاً فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أى ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فإن عين النار لا تنطبع في العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال امرأة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها ففى المرأة أمور ثلاثة : الحديد وصفاته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الأذى كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم أن هذا الكلام ساقط جداً أما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى في القوة الباصرة فباطل لوجوه ، أحدها : أنه ذكر في تعريف الإبصار المبصر والباصر وهو دور : وثانيها أنه لو كان الإبصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فإن قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إدراك الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للشرط فلا إبصار مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا نرى المرئى حيث هو ، ولو كان المرئى هو الصورة المنطبعة لما رأيت في حيوه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فنضعف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل ، إما أن تكون مساوية للحرارة في الماهية أو لا تكون ، فإن كان الأول لازم أن يصير العقل حاراً عند تصدد الحرارة لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة ، وإن كان الثاني لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية وذلك يطل قوله ، وأما الذى ذكر من انطباع الصور في المرأة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئى لا تنطبع في المرأة ثبت أن الذى ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها التامس باطلة فاعلم أن المعجز عن التعريف قد يكون لخصاء المطلوب جداً وقد يكون لبوغة في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليكمل معرفته ، والمعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهاً جلياً ، فلا حاجة في معرفته إلى معرف ، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر ، والعلم الضرورى بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكل الطرفين ، فلبا كان العلم الضرورى بهذه المنسوبة حاصل كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلًا وإذا كان كذلك كان تعريفه يمتنع فهذا القدر كاف هنا وسائر التتقيقات مذكورة في الكتب العقلية والله أعلم .

(المسألة الثامنة) في ألجحت عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهى ثلاثون ، أحدها :

الادراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة ، وثانيا : الشعور وهو إدراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا ، وثالثها : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بنهاية فذلك هو التصور ، واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع قائما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل . ورابعها : الحفظ فإذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لم تكن القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ بما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا . وخامسها : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فذلك المحاولة هي التذكر . واعلم أن التذكر كسرأ لا يعمل إلا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المحيية الزائلة فذلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والمحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حيثئذ استرجاعها وإن لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وإذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لا استرجاعها لأن طلب مالا يكون متصورا محال فعل كلا التقديرين يكون التذكر المقصر بطلب الاسترجاع بمتناع أنا نجد من أنفسنا أننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كتبها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان . وسادسها : الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وخضرت بعد ذلك الطلب سمى ذلك الوجدان ذكرا فإن لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك . الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر :

الله يعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

لجمل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وههنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال (فاذكروني أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه على البعد حال حصول النسيان أو بعد زواله فإن كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به

وهو أيضا متوجه على قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) إلا أن الجواب في قوله فاعلم أن الأمور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تفكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب .

بقي أن يقال فكيف يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن عليك بتمكنك في عليك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية بكفيك من التذكر ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكر مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسيحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به إلى كنهه عجزه ونهاية قصوره حينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير أسرار كونه ظاهراً باطناً . وسابغها : المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة الصور والعم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فبلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في مبادئ العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنهه هويته وسر ألوهيته محال . وآخرون قالوا من أدرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانياً هو الذي أدركه أولاً فهذا هو المعرفة فيقال : عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا . ثم في الناس من يقول يقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول إنها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وإنما أقرت بالألمية واعترفت بالربوبية إلا أنها لظلة اللطافة البدنية نسيت مولاهما فإذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلة البدن وهالوة الجسم عرفت وجهها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا . وثانها : الفهم وهو تصور الشيء من لفظ الخطاب والفهم هو اتصال اللغز باللفظ إلى فهم السامع . وثالثها : الفقه وهو العلم بفرض الخطاب من خطابه يقال فقهت كلامك أي وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم إن كفار قريش لما كانوا أرباب الشهوات والشبهات فما كانوا يفقهون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى (لا يكادون يفقهون قولا) أي لا يفقهون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي . وعاشرها : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكلها ونقصانها فانك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع صار ذلك بما في

الشيء من النفع داعياً لك الى الفعل وعليك بما فيه من الضرر داعياً لك الى التارك فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن التارك أخرى فيجرى ذلك العلم مجرى عقل الناقة . ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل ، قال هو العلم بخير الخيزين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه بجيء في موضع آخر إن شاء الله تعالى . الحادى عشر : الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الحديد والدربة لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى لاستتاع الفكر والحيل عليه تعالى . الثانى عشر : الحكمة : وهى اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالاً منه فى العلم ، ومنها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا أتقنه وحكم بكذا حكماً والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المآل ومن العباد أيضاً كذلك ثم قد حدثت الحكمة بأنماط مختلفة فقليل هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة . فأما إدراك الماهية ، فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاثبات بالفعل الذى عاقبته محمودة وقيل هى الاتقاء بالخلاق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن ينزهه عن الجهل وفصله عن الجور وجوده عن البخل وحله عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا ان اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يتمتع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية الفطرة وإما نظر العقل ، الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب الدوام التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح غالباً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) ولكنه سبحانه وتعالى إنما خلقها للطاعة على ما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والطاعة وشروطها بالعلم وقال فى موضع آخر (وأقم الصلاة لذكري) فينبى أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أمأن على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع (وهديناه التجدين) وقال فى البصر (سنبرم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) وقال فى الفكر (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) فالخاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين إن الفكر يجرى مجرى التضرع إلى الله تعالى فى استئزال العلوم من عنده . السادس عشر : الحدس ، ولا

شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجود شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان تتيجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الحدس وكأله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذك النار وذك الربيع وشأفة ذكاء أي مدرك ذبحها بحدة المكين . الثامن عشر : الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحكام والرموز . التاسع عشر : الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدلائل وفي الحقيقة ذلك المدوم هو الخاطر بالبال والمحاضر في النفس ولذلك يقال : هذا خطر يبالى إلا أن النفس لما كانت محللاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً إطلاقاً لا سم الحال على المحل . العشرون : الوم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية تحكم السخلة بصدقة الأم وعداوة المؤذى . الحادى والعشرون : الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلها قيل إنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم إن الظن المنتهى في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملانوا ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجبهما أحدهما : التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالاعتانة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم . والثاني : أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل . إلا للبين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) وأعلم أن الظن إن كان عن أمانة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العلم . وإن كان عن أمانة ضعيفة ذم كقوله تعالى (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وقوله (إن بعض الظن إثم) الثاني والعشرون : الخيال . وهو عبارة من الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته . ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالاً والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة ، والطيف لا يقال إلا فيما كان في حال النوم . الثالث والعشرون : البدية وهي العروة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كملكك بأن الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوليات وهي البداهات بعينها والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق بحول القضية بموضوعها أولاً لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر . فذاك المتوسط هو المحمول أولاً .

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ .
قَالَ يَادُمْ أَبْنَاهُمْ

الخامس والعشرون : الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهي من روى ، السادس والعشرون : الكياسة . وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أفع . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت . من حيث إنه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أخبر قله . وقيل هو من قولهم : ناقة خبرة . أى غزيرة اللبن ، فكان الخبر هو غزارة المعرفة . ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة : هى الخبر عنها بنزارتها . الثامن والعشرون : الرأى ، وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها إنتاج المطالب ، وقد يقال للتقصية المستنتجة من الرأى رأى ، والرأى للفكر كالألة للصانع ، ولهذا قيل : إياك والرأى الفطير ، وقيل : دع الرأى تصب . التاسع والعشرون : الفراسة وهي الاستدلال بالحق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للذين يعقلون) وقوله تعالى (تعرفهم بسمهم) وقوله تعالى (ولتعرفهم فى لحن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكأن الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي ، وإياه عن النبي ﷺ بقوله « إن فى أمى لمحدثين وإن عمر لمنهم » . أى ذلك أيضا النفث فى الروح ، والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى (أفن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه) إن البينة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

(المسألة التاسعة) قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا إلا ما علنتنا) وقوله (الرحمن علم القرآن) لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل فى هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للمتعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال لله لأنه معلم الام مع التقييد ولو لا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك الا الله تعالى

قوله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علنتنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ . قال يا آدم أبْنَاهُمْ

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا
كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أنوا بالمصيبة في قولهم (اتجمل فيها من يفسد فيها) قالوا
لأنهم لما عرفوا خطأهم في هذا السؤال رجعوا ونابوا واعتذروا عن خطيئهم بقولهم (سبحانك
لا علم لنا إلا ما علمنا) والذين أنكروا مصيبتهم ذكروا في ذلك وجهين . الأول : أنهم إنما قالوا
ذلك على وجه الاعتراف بالمعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا إنما نعلم
إلا ما علمنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه ، الثاني : أن الملائكة إنما قالوا (اتجمل فيها) لأن الله تعالى
أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويفسكون الدماء قتلنا لك اتجمل
فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فانك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها . وجهنا مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمنا) على أن المعارف
مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهته إما بالتعليم وإما بنصب الدلالة
والجواب أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالنسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد في الغير
لا يقال التعليم عبارة عن إعادة الأمر الذي يترتب عليه العلم فحصل الشرط واتقن المانع ولذلك
يقال علمته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدلائل والله تعالى قد فعل ذلك لأننا
نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم
يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وأنه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علمنا) .

(المسألة الثانية) احتج أهل الاسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة الغيبات إلا
بتعليم الله تعالى وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعراقة ونظيره قوله تعالى (وعنده
مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من
رسول) والمنجم أن يقول المعتزلي إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل ففسدى حركات النجوم
دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فإذا استدلت بها على هذه كان ذلك أيضاً بتعليم الله
تعالى ، ويمكن أن يقال أيضاً إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلا يجوز عنه أحدنا كان أولى
(المسألة الثالثة) العلم من صفات المبالغة التامة في العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند
الاساطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس العلم المطلق إلا هو ،
فلذلك قال إنك أنت العلم الحكيم) على سبيل الحصر .

(المسألة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين . أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات ، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم في الأزل . الآخر : أنه الذي يكون فاعلاً لما لا اعتراض لأحد عليه . فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول إنه حكيم في الأزل والأقرب هنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني وإلا لزم التكرار ، فكان الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه . وعن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذي حكم بجعل آدم خليفة في الأرض .

(المسألة الخامسة) أن الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبر عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلوة والسلام أخبرهم بما لا يعلم عند ذلك (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالماً بأحوال آدم عليه السلام قبل أن يخلقه وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، وذلك يدل على بطلان مذهب هشام ابن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فإن قيل الإيمان هو العلم ، فقوله تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن العبد يعلم الغيب فكيف قال هنا (إني أعلم غيب السموات والأرض) والاشعار بأن علم الغيب ليس إلا إلهي وأن كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجواب ما تقدم في قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) ففيه وجوه . أحدها ما روي الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبذرون) أراد به قولهم (أتعمل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إليهم في نفسه من السكبر وأن لا يسجد وثانيها : (إني أعلم ما لا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التي يظن في الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكني لعلني بالأسرار الخفية أعلم أن المصلحة في خلقها ، وثالثها : أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقاً عجيباً فقالوا ليكن ماشاء فلن يخلق ربنا خلقاً إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذي كنتموا ويجوز أن يكون هذا القول سراً أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد إبداء وكتيان . ورابعها : وهو قول الحكماء أن الأقسام خمسة لأن الشيء إما أن يكون خيراً محضاً أو شراً محضاً أو مختزلاً وعلى تقدير الامتزاج فإما أن يستدل الأمر أن يكون الخير غالباً أو يكون الشر غالباً أما الخير المحض فالحكمة تقتضي إجماده وأما الذي يكون فيه الخير غالباً فالحكمة تقتضي إجماده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله (إني أعلم غيب السموات والأرض) فأعرف أن خيبرم غالب على هذه الشرور فاقضت الحكمة إجمادهم وتكوينهم .

(المسألة السادسة) اعلم أن في هذه الآية خوفاً عظيماً وفرحاً عظيماً أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء في تصفية باطنه وأن لا يكون

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

بحيث يترك المعصية لا اطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والأخبار مؤكدة لذلك أحدها : روى عبد بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال « يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا رايحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون ياربنا لو ادخلتنا النار قبل أن ترينا ما أرينا من ثوابك وما أعددت فيها لإوليائك كان أهون علينا فنودوا ذاك أردت لكم كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالمعظام وإذا لقيتهم الناس لقيتهم بالهبة عتبتين ترامون الناس بخلاف ما تضرعون عليه في قلوبكم هبتهم الناس ولم تهابوني أجلتهم الناس ولم تهلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لأجل كنت أهون الناظرين عليكم فأيوم أذيقكم ألم عذاب مع ما حرمتكم من النعيم » وثانيها ، قال سليمان بن جلي لحيد الطويل : عطفى فقال إن كنت إذا عصيت الله غالبا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم ، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت . وثالثها : قال حاتم الأصم : طهر نفسك في ثلاثة أحوال : إذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله إليك . وإذا كنت قائما فاذكر سمع الله إليك ، وإذا كنت سائرا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك إذ هو يقول (إني معكم أسمع وأرى) . ورابعها : أعلم أنه لا اطلاع لاحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظرم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر . ووقع نظرم على طاعة الملبس فاستعظموه ، أما علام النيب فانه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وأن إبليس وإن أتى بالطاعات لكنه يأتي بعدها بقوله (أنا خير منه) ، ومن شأن العقل أن لا يمتد على ما يراه وأن يكون أبدا في الخوف والوجل ، فقوله تعالى (إني أعلم غيب السموات) معناه أنا الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع وأعلم أن ما ترونه عابدا مطعما سيكفر ويبدع عن حضرتي ، ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي ، فالخلق لا يتمكنهم أن يفرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يفرجوا أستار المعجز فانهم لا يحيطون بشئ من علمه . ثم إنه سبحانه حقق من علم النيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشكال المبودية ومن أشد ما كى السموات عبادة كمال الكفر تلا يقتر أحد بعمله ويفوضوا مرة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته

قوله تعالى (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين)

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجوداً للملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولاً ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانياً ثم بلوغه في السلم إلى أن صارت للملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر أن كونه مسجوداً للملائكة، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) الأمر بالسجود حصل قبل أن يسوى الله تعالى خلقه آدم عليه السلام بدليل قوله (إني خالق بشرأ من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام لما صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن القاء في قوله (فقعوا) للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجوداً للملائكة

(المسألة الثانية) أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال . الأول : أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين . الأول : أنه لا يقال صليت للقبة بل يقال صليت إلى القبة فلو كان آدم عليه السلام قبة لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا إلى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبة . الثاني : أن إبليس قال أرايتك هذا الذي كرمت على أي أن كونه مسجوداً يدل على أنه أعظم حالا من الساجد ولو كان قبة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يصلي إلى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد ﷺ . والجواب عن الأول أنه كالا يجوز أن يقال صليت إلى القبة جاز أن يقال صليت للقبة والدليل على القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لعلوك الشمس) والصلاة لله لا للبلوك . فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبة ، وأما الشعر فقول حسان :

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف عن هاشم ثم مناه عن أبي حسن

ليس أول من صلى لقبلكم وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلكم نص على المقصود . والجواب عن الثاني أن إبليس شكاً تكريهه وذلك التكريم لأنسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخر فهذا ما في القول الأول أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتحيية له كالسلام منهم عليه ، وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك بما يحيي المسلمون بعضهم بعضاً بالسلام وقال قتادة في قوله (وغروا له سجداً) كانت تحية الناس يومئذ مسجود بعضهم لبعض . وعن صيب أن معاذاً لما قدم من اليمن سجد للنبي ﷺ فقال يا معاذ ما هذا قال إن اليهود تسجد لعظمتها

وعليهما ورأيت النصارى تسجد لتقسما وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم (١) وعن الثوري عن سمك بن هاني قال دخل الجاهلي على علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي . وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقها عليها . القول الثالث أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر : (ترى الأكهم فيها سجدا للحوافر) أي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى (والنجم والسجود) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لأن السجود لاشك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التمييز فإن قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم أنه عبادة ، بيانه أن الفعل قد يصير بالمواضة مفيدا كالقول بين ذلك أن قيام أحدهما لغيره يفيد من الاضطام ما يفيد القول وماذا لك إلا المادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الأوقات سقوط الإنسان على الأرض وإلصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وإن لم يكن ذلك عبادة ولذا كان كذلك لم يمتنع أن يتسجد الله للملائكة بذلك إظهاراً لرفعت وكرامته

(المسألة الثالثة) اختلقوا في أن إبليس هل كان من الملائكة ؟ قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون بوجه ، أحدهما أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وإنما قلنا إنه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف (إلا إبليس كان من الجن) واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ من الاجتنان وهو السر والستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستورة بالأغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ، ولما ثبت هذا والملائكة مستوون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب ألفاظ ثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملاك . فان قيل لا نسلم أنه كان من الجن أما قوله تعالى (كان من الجن) فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أي كان خازن الجنة ؟ سلنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أي صار من الجن كما أن قوله وكان من الكافرين أي صار من الكافرين سلنا أن ما ذكرت

(١) ثبت أن مازد رضى الله عنه حين بعثه إلى اليمن لم يرجع منها إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ،

يدل على أنه من الجن فلم قلت إن كونه من الجن يناق كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية معارض بآية أخرى وهي قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) وذلك لأن قريشا قالت : للملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على أن الملك يسمى جنا ؟ والجواب : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) أنه كان حازن الجنة لأن قوله إلا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه حازنا للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أى صار من الجن ، قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا عند الضرورة وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) قلنا يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضا قد بينا أن الملك يسمى جنا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما أن لفظ الدابة وإن كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية ، والآية التي ذكرناها على العرف الحادث . وثانيها : أن ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ، إنما قلنا إن ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته (أفستخذونه وذريته أولياء من دوني) وهذا صريح في إثبات الذرية له ، وإنما قلنا إن الملائكة لا ذرية لهم لأن الذرية إنما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أمهيدوا خلقهم ستكتب شهادتهم) أنكر على من حكم عليهم بالأنوثة فإذا انتفت الأنوثة انتفى اتوالد لا عمالة فانفت الذرية ، وثالثها : أن الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وإبليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة . ورابعها : أن ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك إنما قلنا أن ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس (خلقني من نار) وأيضا فإنه كان من الجن لقوله تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجنان من مارج من نار) وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من التور ، فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجنان من مارج من نار ، ولأن من المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون ، وقيل إنما سموا بذلك ، لأنهم خلقوا من الريح أو الروح . وخامسها : أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ورسل الله معصومون ، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن ابليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين : الأول : أن الله تعالى استثناءه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله ، وذلك بوجب كونه من الملائكة لا يقال : الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب ، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إني برأ مما تعبدون إلا الذي فطرني) وقال تعالى (لا يسمعون فيها

لنؤا ولا ثانياً إلا قليلاً سلاماً) وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) وأيضاً فلاه كان جنياً واحداً بين الأولف من الملائكة ، فطلبوا عليه في قوله (فسجدوا) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم ، لانا نقول : كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل ، فذلك إنما يصار إليه عند الضرورة ، والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ، ليس فيها إلا الاعتقاد على العمومات ، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولم عليه من العمومات ، ولوقلنا إنه ليس من الملائكة ، لزنا حل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى . وأيضاً فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف إنما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشئ لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه ، وأما قوله إنه جنى واحد بين الملائكة فنقول إنما يجوز إجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبارة غير ملتفت إليه وأما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد لم يجوز إجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) متناولاً له ، ولو لم يكن متناولاً له لا استحالة أن يكون تركه للسجود إباء واستكباراً ومعصية ولما استحق الذم العقاب ، وحيث حصلت هذه الأمور علينا أن ذلك الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة ، لا يقال إنه وإن لم يكن من الملائكة إلا أنه متناوله معهما وطالت مخالطته بهم والتصق بهم ، فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال : إنه وإن لم يدخل في هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ماحكاه في القرآن بدليل قوله (ما منكم أن لا تسجد إذ أمرتكم) لانا نقول : أما الأول فجوابه أن المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ، ولهذا قلنا في أصول الفقه إن خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضاً فشدة المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لما لم تمنع انحصار العلم على إبليس فكيف تمنع انحصار ذلك التكليف على الملائكة ، وأما الثاني لجوابه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، فلذا ذكر قوله أنى واستكبر عقيب قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) أشعر هذا التعقيب بأن هذا الإباء إنما حصل بسبب مخالفة هذا الأمر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ما عتدى في الجانبين والله أعلم بحقائق الأمور

(المسألة الرابعة) اعلم أن جماعة من أصحابنا يمتنعون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على أن آدم أفضل من الملائكة فرأينا أن نذكر منها هذه المسألة فنقول : قال أكثر أهل السنة : الأنبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الأنبياء . وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحلي من

فقبائنا ونحن نذكر حصل الكلام من الجانبين : أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمور . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) إلى قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الأول : أنه ليس المراد من هذه البندية عندية المكان والمجبة فإن ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علينا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم وللقائل أن يقول إنه تعالى أثبت هذه البندية في الآخرة لأحاديث المؤمنين وهو قوله (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكياً عنه سبحانه « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجل » وهذا أكثر إشعاراً بالتعظيم لأن هذا الحديث يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . الوجه الثاني : في الاستدلال بالآية ، أن الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج ، فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتي ، فمن هؤلاء المساكين حتى يتردوا عن طاعتي وبالجملة فعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف . ولقائل أن يقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ، ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت ، فإنه تعالى يقول إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم ، لا يتركون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أسرع الأحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ، ولا نزاع في حصول التفاوت في هذه المعنى ، إنما النزاع في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا بد فيه من دليل ؟ مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذي ذكرناه . وثانها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثواباً من عبادات البشر ، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . أحدها : أن ميلهم إلى التردد أشد فتكون طاعتهم أشق ، وإنما قلنا إن ميلهم إلى التردد أشد ، لأن العبد السليم من الآفات ، المستغنى عن طلب الحاجات ، يكون أميل إلى التمسك والالتفاف من المغمور في الحاجات ، فإنه يكون كالمضطرب في الرجوع إلى عبادة مولاهم والاتجاه إليه ، ولهذا قال تعالى (فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله عطينين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم إنهم مع استكمال أسباب التمسك لم أبداً مدخلقوا مشغولون بالعبادة عاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلفتون إلى نعم الجنان

والذات بل هم مقبولون على الطاعات الشاقة مصروفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة ويؤكد قصة آدم عليه السلام ، فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله (وكلا منها رغدا حيث شئنا) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر ، وثانيها : أن انتقال المكلف من نوع عبادة إلى نوع آخر كالاتقال من بستان إلى بستان ، أما الإقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التنايف مقسومة بالأبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والأحزاب والأعشار والاختصاص ، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يبدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال (وإنا لنحن الصائرون وإنا لنحن المسبحون) وإذ كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة ، اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال أحمرها » أي أشقها ، وقوله لعائشة رضي الله عنها « إنما أجرك على قدر نصبك » والقياس أيضا يقتضي ذلك ، فان العبد كلما كان تحمله المشاق لأجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم . ولقائل أن يقول على الوجهين : هب أن مشقتهم أكثر فلم يلقم يجب أن يكون ثوابهم أكثر ؟ وذلك لأننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي ﷺ ما كان يتحمل بعض ذلك ثم إنما يقطع بأن النبي ﷺ أفضل منه ومن أمثاله ، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء مع أننا نقطع بكفرهم ، فملينا أن كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناء على الدوام والقصد ، فعمل الفعل الواحد يأتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالأنمال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثوابا عظيما والآخر لا يستحق به إلا ثوابا قليلا ، لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثاني ، فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول : لا نسلم أن عبادات الملائكة أشق . أمافقوله في الوجه الأول : السموات كالبساتين الزهرة قلنا مسلم ولكن قلنا بأن الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها في المواضع الرديئة ؟ أكثر ما في الباب أن يقال : إنه قد بينا له أسباب التمتع فامتناعه عنما تهيئها له أشق ، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاد مجتمعة على البشر ثم إنهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تفرم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبادته ، وذلك أدخل في العبودية وذلك أن الخدم والعميد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الحفظة إلا من كان في نهاية الإخلاص فا ذكره بالعكس أولى ، أما قوله : والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاق ، قلنا هذا معارض بوجه آخر

وهو أنهم لما اعتادوا نوعاً واحداً من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدرُونَ على خلافه
على ما قيل : المادة طبيعة خامسة ، فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ، ولذلك فإن النبي ﷺ
نهي عن الوصال في الصوم وقال : « أفضل الصوم صوم داود عليه السلام » وهو أن يصوم يوماً
ويفطر يوماً ، وثانها : قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل . بيان أنها أدوم قوله سبحانه وتعالى
(يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعتهم
أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لعمركم كل البشر إلى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة
وعلى هذه الآية سؤال : روى في شعب الإيمان عن عبيدة بن الحارث بن نوفل قال : قلت لكعب
أرايت قول الله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم قال (جاعل الملائكة رسلاً) أفلا تكون
الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح ؟ وأيضاً قال (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)
فكيف يكونون مشتغلين باللحن حال اشتغالهم بالتسبيح ؟ أجاب كعب الأخبار فقال : التسبيح
لهم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم
من سائر الأعمال . وأقول : لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس إنما لم يمنع من الكلام لأن
آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللحن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآية الواحدة
محال . والجواب الأول : أي استبعاد في أن يخلق الله تعالى لهم ألسنة كثيرة يسبحون الله تعالى
بعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر . والجواب الثاني : اللحن هو الطرد والتجديد ،
والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ، ولا
ينبغي فكان ذلك اللحن من لوازمه . والجواب الثالث : قوله (لا يفترون) معناه أنهم لا يفترون
عن العزم على أدائه في أوقاته الثلاثة به كما يقال إن فلاناً مواظب على الجاعات لا يفتري عنها لا يراد
به أنه أبداً مشتغل بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبداً على أدائها في أوقاتها وإذا ثبت أن
عبادتهم أدوم وجب أن تكون أفضل . أما أولاً فلأن الأدمى أشق فيكون أفضل على ما سبق
تقريره في الحجة الثانية . وأما ثانياً : فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طالع عمره وحسن عمله
وللملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعماراً وأحسنهم أعمالاً فوجب أن يكونوا أفضل
العباد ولأنه عليه السلام قال : « الشيخ في قومه كالنبي في أمته » وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر
كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ولقائل أن يقول إن نوحاً عليه السلام وكذا
لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمراً من محمد ﷺ فوجب أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ وذلك
باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الأمة من هو أطول عمراً وأشد اجتهاداً من النبي صلى
الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش إلى ما تحت الثرى . والتحقيق فيه ما بينا أن
كثرة الثواب إنما تحصل لأمر يرجع إلى الدواعي والقصود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع
من الإنسان على وجه يستحق بها ثواباً كثيراً والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها

إلا ثواباً قليلاً . ووابها : أنهم أسبق السابقين في كل العبادات ، لا خصلة من خصال الدين إلا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشئون السامرون لطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم . أما أولاً فبالاجماع . وأما ثانياً فلقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون) وأما ثالثاً فلقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة فهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أتوا بها قبل خلق البشر . ولقائل أن يقول : فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد ﷺ لأنه أول من من عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلاً بالاجماع بطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصفى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم ، وغاسها : أن الملائكة رسل الأنبياء والرسول أفضل من الأئمة فالملائكة أفضل من الأنبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى (عليه شديد القوى وقوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) وأما أن الرسول أفضل من الأئمة فالقياس على أن الأنبياء من البشر أفضل من أهم فكذلك هنا . فان قيل : العرف أن السلطان إذا أرسل واحداً إلى جمع عظيم ليكون حاكماً فيهم ومتولياً لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع ، أما إذا أرسل واحداً إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحداً من عبيده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا ، لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسول من البشر فلم على هذا القانون الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل للملائكة رسلاً) ثم لا يخلو الحال من أحد أمرين إما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وأمه رسول وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذي كل أمته رسل أفضل من الرسول الذي لا يكون كذلك ثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الأنبياء الذين كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذلك هنا . ولقائل أن يقول الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحي قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكماً عليهم ومتولياً لأمورهم ومتصرفاً في أحوالهم وقد لا يكون لأنه يبعث إليهم لخيرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكماً عليهم ومتولياً لأمورهم فالرسول في القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه أما في القسم الثاني فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه فالأنبياء للموئود إلى أهمهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الأمم فلم تلم إن بعثه الملائكة إلى الأنبياء من

القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، وسادسها أن الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتت فلاهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل إليها لأن خوفهم دائم وإشفاقهم دائم لقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقوله (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منّا من أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا عليهما السلام ثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) فان قيل : إن قوله (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) خطاب مع الأدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا لا تقوى مشتق من الوقاية لا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم . والجواب عن الأول : أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى بحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر . وعن الثاني : لا نلزم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا (اتجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالإجماع فعلينا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون لإنسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وإنسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعة مائة جزء من الثواب فهذا الإنسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الإنسان الذي لم تصدر المعصية عنه قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر ، قوله إن الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرننا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع آخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد . وسابعا : قوله تعالى (لن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيّد للأول ومثل هذا التأكيّد إنما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستكف عن خدمته الوزير ولا البواب . ولقائل أن يقول هذه الآية إن دلت فأنما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح

لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالمجمل فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلاً فأما إذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد أجمع المسلمون على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحداً من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم يقول قوله «ولا الملائكة المقربون» ليس فيه إلا الواو المطلق والواو للجمع المطلق فبدل على أن المسيح لا يستكف والملائكة لا يستكفون فأما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا ، وأما الأمثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكلية ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعاني على هذا الأمر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى (ولا الهدي ولا القلاند ولا آمين البيت الحرام) ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق أنه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بمقولتنا أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثاني المبالة فبهذه المبالة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فهنا في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيزوم الدور وأنه باطل سلباً أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون آخر ياتيه أنه إذا قيل هذا العالم لا يستكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أ ثل من القاضي في بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهو والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه ذلك لأن الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلنا إن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستكفاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كانت حل كلام الله تعالى عليه عجزاً له عن القامدة ، أما إصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموت وإبراء الآفة والأبرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى إن عيسى لا يستكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات

والأرضين وعلى هذا الوجه ينظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال إنهم إنما ادعوا إليه لأنه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستكشفون عن العبودية . فان قيل في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والقوة والبطش وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمسكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم هنا بكونهم مقربين علينا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش . قلنا إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفسه عما عداه وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقفاً في ذلك فهذا باطل أيضاً لا حتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمور أخرى فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الأمور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجرعة الملائكة في الفضل فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة في الفضل . سؤال آخر : لمه تعالى إنما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله (وهو أهون عليه) . وثانها : قوله تعالى حكاية عن إبليس (ما نهاك ربك عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولو لم يكن متقدرا عند آدم وحواء عليهما السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس على أن يغريهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يفتران بذلك . ولقاتل أن يقول هذا قول إبليس فلا يكون حجة ، ولا يقال إن آدم اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر ، واعتقاد آدم حجة ، لانا نقول : لعل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك إما لأن الزلة جائزة على الأنبياء أو لأنه ما كان نبيا في ذلك الوقت ، وأيضا هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا ، وأيضا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المرغوبة فلم قلت : إنها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب ؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة ، وفي باب الحسن والجمال ، وفي باب الصفاء والبقاء عن السكودورات الحاصلة بسبب التركيات فان الملائكة خلقوا من الأنوار ، وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الأمور التي عددناها فكان التفرير حاصلا من هذا الوجه ، وأيضا فقوله (إلا أن تكونا ملكين) يحتمل أن يكون المراد إلا أن تتقلبا ملكين فينبذ يصح استدلالكم ويحتمل

أن يكون المراد أن الله يخص بالملائكة والخالدين دونك ، هذا كما يقول أحدنا غيره ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن المنهى هو فلان دونك ولم يرد إلا أن ينقلب فيصير فلانا ، ولما كان غرض إبليس إيقاع الضربة بهما فن أؤكد الشبهة إيهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهى غيرهما ، وأيضاً فبأن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت إنها تدل على أن الملك أفضل من محمد ؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمداً أفضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضل كونه أفضل من الأفضل . وتاسعها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) . ولقاتل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الإحتمال وجوه . الأول : وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء وقتل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثاني : أن قوله (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله (ولا أعلم الغيب) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله (ولا أقول لكم إني ملك) معناه والله أعلم وكذا لا ادعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علماً مثل علومهم الثالث : قوله (ولا أقول لكم إني ملك) لم يرد به نفي الصورة لأنه لا يفيد النفي وإنما نفي أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفى في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فإن عدم الاستواء في الشكل غير ، وحصول الاختلاف في الشكل غير . وعاشرها : قوله تعالى (ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم) . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال . قلنا : الأول أن يكون التشبيه واقعاً في السيرة لا في الصورة لأنه قال (إن هذا إلا ملك كريم) فشبّه بالملك الكريم والملك إنما يكون كريماً بسيرة المرضية لا بمجرد صورته ثبت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المقتضى وإنبات ضد ذلك وهى حالة الملك وهى غرض البصر وقع النفس عن الميل إلى الفحرمات ، فدلّت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولقاتل أن يقول : إن قول المرأة (فذلكن الذى لثقتى فيه) كالصريح في أن مراد النساء بقولهن (إن هذا إلا ملك كريم) تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة ، لأن ظهور عندها في شدة عشقها ، إنما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه . فإن ذلك لا يناسب شدة عشقها له . سلمنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الإعراض عن المشتتهات ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه

السلام أقل ثواباً من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع في أن عدم التفات البشر إلى المطامع والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، لكن لم قلتم إن ذلك يوجب بالزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم ولا شك أن المكلفين أفضل من غيرهم ، أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والإنس والجن والشياطين . ولا شك أن الإنس أفضل من الجن والشياطين ، فلو كان أفضل من الملك أيضاً لزم حيث أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحيث لا يبقى لقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) قاعدة : بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلاً ، ولما لم يقل ذلك علينا أن الملك أفضل من البشر ، ولما قلنا أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطاب ، وأيضاً فبأن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأول أفضل من المجموع الثاني ، فإنا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يساوي كل واحد منهم ديناراً . فالجموع الأول أفضل من المجموع الثاني ، إلا أنه حصل في المجموع الثاني واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموع الأول ، فكذلك هنا وأيضاً فقوله (وفضلناهم) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله (ولقد كرّمنا بني آدم) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال السجية والمبالغة في النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فنحن ندلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور ولكن لم قلتم أن الملك أكثر ثواباً من البشر ، وأيضاً فقوله (خلق السموات بغير عمد ترونها) لا يقتضي أن يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) يقتضي أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك هنا ، الحجة الثانية عشرة : الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا بدأوا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لنفسيهم من المؤمنين ، قال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقال نوح عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال إبراهيم عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي) وقال (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال موسى (رب اغفر لي ولأخي) وقال الله تعالى لمحمد ﷺ (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه تعالى حكاية عنهم (فاعفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون

للذين آمنوا) لو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبدأوا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، وقال عليه الصلاة والسلام « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر ، ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم ، لكننا بينا فيما تقدم أن التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ، ومن الناس من قال إن استغفارهم للبشر كالمعذر عن طعنوا فيهم بقولهم (أجمع فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين . الأول : أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ ، وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب إلى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل ، والثاني : أنه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي ، وذلك يقتضي أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكان الأمر بالعكس . ولقائل أن يقول أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فإن الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك ، أما قوله : جعل شهادتهم نافذة على البشر فضيف ، لأن الشاهد قد يكون أدون حالا من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقرم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً) والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانبأ عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) ولقائل أن يقول : كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالا من البشر في بعض الأمور فلا يجوز أن تلاك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم ، وهذا كما يقال إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم حاضمين خاشعين فإن عظمة السلطان إنما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا هنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فين تعالى أنه لا بد في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثالث بالكتب ورابع بالرسول وكذا في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) وقال (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الآدون على الأشرف في الذكر قياس عرفا ، فوجب أن يكون قبيحا شرعا ، أما أنه قبيح عرفا فلأن الشاعر قال : —

عميرة ودع إن تجهزت غاديا كنى الشيب والاسلام المرء ناميا
قال عمر بن الخطاب : لو قدمت السلام لأجزتك ، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح
بين علي ومعاوية ، وهذا يدل على أن التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه في
العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك ، لقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن » ثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل
ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتقاد إن كان على الواو ، فالواو لا تفيد الترتيب ،
وإن كان على التقديم في الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد . الحجة
السادسة عشرة : قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) لجعل صلوات الملائكة
كالشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله
عليه وسلم . ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فأمر المؤمنين
بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة . الحجة
السابعة عشرة : أن تتكلم في جبريل وغمد صلى الله عليه وسلم فنقول : إن جبريل عليه السلام
أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات
الكمال ، أحدهما : كونه رسولا لله . وثانيها : كونه كريما على الله تعالى . وثالثها . كونه ذا قوة
عند الله ، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها :
كونه مكينا عند الله . وخامسها : كونه مطاعا في عالم السموات . وسادسها : كونه آمينا في كل
الطاعات مبدءا عن أنواع الحيانات . ثم إنه سبحانه وتعالى يمد أن وصف جبريل عليه السلام
بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان
محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفقة
بمد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا
لحقه وذلك غير جائز على الله ، فدللت هذه الآية على أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من
المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون ، وذلك يدل على أنه لا نسبة بين جبريل وبين محمد
عليهما السلام في الفضل والدرجة . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قوله (إنه لقول رسول كريم)
صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام . قلنا لأن قوله (ولقد رآه بالأفق المبين) يبطئ ذلك .
ولقائل أن يقول إنا توافقتنا جميعا على أنه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى
كونه ليس بمجنون وأن الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر
الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالإجماع ، وإذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل

سوى الأمور المذكورة هنا فلم لا يجوز أن يقال إن محمداً عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة هنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فإنه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام هنا بهذه الصفات الست وصف محمداً صلى الله عليه وسلم أيضاً بصفات ست (١) وهي قوله (يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً) فالوصف الأول كونه نبياً والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهداً والرابع كونه مبشراً والخامس كونه نذيراً والسادس كونه داعياً إلى الله تعالى يأذنه والسابع كونه سراجاً والثامن كونه منيراً وبالجملة فأفراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على اتفاد الآخر من الصفات . الحجة الثامنة عشرة : الملك أعلم من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل إنما قلنا إن الملك أعلم من البشر لأن جبريل عليه السلام كان معلماً لمحمد عليه السلام بدليل قوله (عليه شديد القوى) والمعلم لا بد وأن يكون أعلم من المتعلم ، وأيضاً فالعلوم قسمان : أحدهما العلوم التي يتوصل إليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ؛ فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في مرة الله تعالى . وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسي والروح والنفس والجنة والنار وطبقات السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المغاور والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعلم بها ، لأنه عليه السلام أطول عمراً وأكثر مشاهدة لها فكان عليه بها أكثر وأتم . وثانيتها : العلوم التي لا يتوصل إليها إلا بالوحى لا لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فكان عالماً بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضاً عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ما كان عالماً بذلك ، فثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علماً من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) . ولما قلنا أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اضرعوا بأن آدم عليه السلام أكثر علماً منهم بدليل قوله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم) ثم إن سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب ، فإنا نرى الرجل المبتدع عبطاً بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نهنا مراراً عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الإخلاص في الأفعال ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجة التاسعة عشرة : قوله تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) فهذه الآية دالة على أنهم

(١) المتأسيب أن يقول بصفات ثمان أو (ست بل زاد عليها) لأن الصفات التي وصف بها الرسول عليه السلام ليست ست وإنما هي ثمان

بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بإدعاء الإلهية لا بشيء آخر من مثابة الشهور وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم ، أما قوله 'لهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا في ادعاء الإلهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقوام شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا في هذا المعنى الذى ذكرته لكن لم قلتم إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فإن محل الخلاف ليس إلا ذاك . الحجة العشرون : قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى « وإذا ذكرنى عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملائه » وهذا يدل على أن الملك الأعلى أشرف . ولقائل أن يقول هذا خير واحد وأيضا فهذا يدل على أن ملا الملائكة أفضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لا عن الأنبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الأنبياء ، هذا آخر الكلام في الدلائل الثقلية ، واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السبابة المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى . الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الأجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لأن أسباب الدم للركب أكثر منها للبسيط ولذلك فإن فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لأن جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسائي أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار ومن حيث الجسد من عالم الأجساد فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسائي يجب أن يكون أفضل من الروحاني والصرف والجسائي الصرف وهذا هو السر في أن جعل البشر الأول مسجودا للملائكة ومن وجه آخر وهو أن الأرواح الملكية مجردات مفارقة عن الملائق الجسائية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية عاقبا عن تدبير هذا العالم الجسداني أما النفوس البشرية التبوية فإنها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيا في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها إلى مناظم عالم الأجسام بمنعها عن الاستكمال في عالم الأرواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجسدين فوجب أن تكون أشرف وأعظم . الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والأرواح البشرية مقرونة بها والخالق عن منبع الشر أشرف من المبتلى به . الاعتراض : لا شك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشر في الحجة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين

هم أعداء الله ، أما الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكل وأيضاً فن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت (لا علم لنا إلا ما علمتنا) أكل من درجاتهم حين قالت (أنجعل فيها من يفسد فيها) وما ذلك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى (لأنين المذنبين أحب إلى من زجل المسبحين) الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فإن كل ما كننا لها بحسب أنواعها التي في أشخاصها فقد خرج إلى الفعل والأنبياء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة وما أدرى ما يفعل بي ولا بكم » (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان) ولا شك أن ما بالفعل الثام أشرف مما بالقوة . الاعراض : لا نسلم أنها بالفعل الثام فلعلها بالقوة في بعض الأمور ، ولهذا قيل إن تحريكها للأفلاك لأجل استخراج الثقلات من القوة إلى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة إليها كالتحريكات المارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج الثقلات التي هي بالقوة إلى الفصل . الحجة الرابعة الروحانيات أيدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك . الاعراض : المقدتان ممنوعتان أليس أن الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمادتها فهي محدثة سلمنا ذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثة ، بل هي عند بعضهم أزلية ومثلاً قالوا هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدى الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد ، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها . واستحكم إلها بها فبعث من تلك الأظلال أكلها وأشرها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحماة المخطوطة المذكورة في كتاب كلية ودمنة . الحجة الخامسة : الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائية العقول تشبه بأن النور أشرف من الظلمة ، والعلوى خير من السفلى ، واللطيف أكل من الكثيف . الاعراض : هذا كله إشارة إلى المسادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر ربي) وأدعاء الشرف بسبب شرف المسادة هو حجة اللعين الأول وقد قيل له ما قيل ، الحجة السادسة : الروحانيات السبوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل . أما العلم فلا تفاق الحكاء على إحاطة الروحانيات السبوية بالمغيبات وإطلاعا على مستقبل الأمور ، وأيضاً فعلومهم فعلية نظرية كلية دائمة . وعلوم البشر على الضد في كل ذلك ، وأما العمل فلكثهم مواظبون على الخدمة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم الميؤن ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان طعامهم التسليح وشراهم التقديس والتحميد والتهلل وتنغمسهم بذكر الله وفرحتهم بخدمة الله متجردون من الملائق البدنية

غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر : الاعتراض : لا نزاع في كل ما ذكرتموه إلا أن هنا دقيقة وهي أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ الميتل بالجوع أياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يمتدحون من اللذة مثل ما يمدح البشر الذين يكونون في أكثر الأوقات محجوبين بالعلاقات الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه الميزة من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان) فان إدراك الملايم بعد الابتلاء بالثاني ألد من إدراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الأطلد : إن الحرارة في حمى البق أشد منها في حمى القب لكن حرارة الحمى في البق إذا دامت واستمرت بطل الشعور بها فلهذا الحالة لم تحصل للملائكة لأن كالاتها دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام لأنها كانت خالية عن القوة المستمدة لا إدراك المجرذات فلم يبق شيء من يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر . الحجة السابعة : الروحانيات لم قوة على تصريف الأجسام وتقليب الأجرام والقوة التي هي لم ليست من جنس القوى المراجعة حتى يمرض لها كلال ولغوب ، ثم إنك ترى الحامة اللطيفة من الزرع في بدنها فتق الحجر وتثقب الصخر وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السايوة فإذلك بتلك القوى السايوة والروحانيات هي التي تنصرف في الأجسام السفلية ثقيليا وتصريفاً لا يستقلون حمل الأثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب يتحركها والسحاب تعرض وتزول وتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى (فآلحمسات أمرا) والقول أيضا دالة عليه والأرواح السفلية ليست كذلك فأين أحد القسمين من الآخر . والذي يقال أن الشياطين التي هي الأرواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع ويتقدر التسليم فلا نزاع في أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولأن الأرواح الطيبة الملكية تنصرف قواما إلى مناظر هذا العالم السفلي ومصالحها والأرواح الخبيثة تنصرف قواما إلى الشرور فأين أحدهما من الآخر . الاعتراض : لا يبعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستطية على الأجرام المنصرية بالتقليب والتصريف فإ الدليل على امتناع مثل هذه النفس . الحجة الثامنة : الروحانيات لها اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة إلى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فاتها مترددة بين جحى العلو والسفالة وطرفي الخير وميلهم إلى الخيرات إنما يحصل بإعانة الملائكة على ماورد في الاخبار من أن لكل إنسان ملكا يسدده ويهديه . الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبوبين على طاعتهم والأنبياء مترددون بين الطرفين والخيار أفضل من المجبور وهذا ضعيف لأن التردد ما دام يبقى استحالة

صدور الفعل وإذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان للأنياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة
تصير خيرات بالفعل ، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فإن هذا من ذاك الحجة التاسعة :
الروحانيات مختصة بالهياكل وهي السيارات السبعة وسائر الثواب والأفلاك كالإبدان والكواكب
كالقنوب والملائكة كالأرواح فنسبة الأرواح إلى الأرواح كنسبة الإبدان إلى الإبدان ثم إننا
نعلم أن اختلافات أحوال الأفلاك مبادئ لحصول الاختلافات في أحوال هذا العالم فانه
يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التدريس والتثليث والتربيع والمقابلة
والمقاربة وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرق حيث
يطل عمارة العالم وأخرى يتفصل بعضها عن البعض فتنتقل العارة من جانب من هذا العالم
العلوي مستوية على هياكل العالم السفلي فكذا أرواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث
الحسكية والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوي وكالات هذه
الأرواح معلولات لسمكات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالقصة
الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم فلهذه هي الآثار
وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الويادة . الاعتراض : كل
ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه قالبحث باق بعد لأننا بينا أن الوصول إلى الفيذ
بعد الحرمان الذي من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر . الحجة
الماشرة : قالوا الروحانيات الفلكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها والمبدأ أشرف من
ذو المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواجب
وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف ، فسام الروحانيات عالم الكمال قلبا منها والمعاد إليها
والمصدر عنها والمرجع إليها وأيضا فان الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالإبدان
فتمسخت بأوضاع الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت
عنها إلى عالمها الأول فالنزل هو النشأة الأولى والعود هو النشأة الأخرى فصرف أن
الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض : هذه الكلمات ينتمونها على نبي
المعاد ونبي حشر الأجساد ودونهما غرط القتاد . الحجة الحادية عشرة : ليس أن الأنبياء
صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي
فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم ليس أنهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يمينونهم
على أعدائهم كما في قطع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم إلى مصالحهم كما في
قصة نوح في نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن ضلتهم على للملائكة
مع تصريحهم بانقارم إليهم في كل الأمور . الحجة الثانية عشرة : التقسيم العقلي قد دل على
أن الأحياء إما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من

وجه التأخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشري وأيضا فإن الإنسان هو الناطق المائت وعلى جانبيه قيمان آخران . أحدهما : الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك : والآخر المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم مقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمه العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود الاعتراض : ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم ينل إن الملك أكثر ثواباً فهذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبقائه التوفيق . واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بأمر . أحدهما : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كافية بل كانت السجدة في الحقيقة له ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشراف بنهاية التواضع للأدنى مستقيم في العقول فإنه يبيع أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها : أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصباً عند الملك من كان قائماً مقامه في الولاية والتصرف ، وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم ما في البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدنيا خلقت منة لبقائه والآخره ملكة لجزائه وصارث الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن وعبته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزولين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلزلاته ثم إنه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : أن آدم عليه السلام كان أعلم والأعلم أفضل ، أما إنه أعلم فلأنه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) فمذ ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالماً بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الأعلم أفضل فلقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ورابعها : قوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علماً على الله ودالاً عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فلقوله (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) مناه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن الملائكة من المخلوقات

فهذه الآية تقتضى أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلكم على العالمين) فإنه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هنا قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا هنا قلنا : الإشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأنى فضلكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً فى ذلك الزمان ولما لم يكن موجوداً لم يكن من العالمين لأن المدحوم لا يكون من المدحيين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاؤه الله تعالى إياهم على العالمين فى ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فإنه كان موجوداً حين قال الله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء . على جبريل عليه السلام وأيضاً فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجرأؤه على ظاهره فى العموم . وعامها قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم . وسادسها : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . الأول : أن الأدنى له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعهم إلى المعصية وهى شهوة الرئاسة قلنا هب أن الأمر كذلك لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرئاسة والملك ليس له من تلك الشهوات إلا شهوة واحدة وهى شهوة الرئاسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة . الثانى : أن الملائكة لا يعملون إلا بالنص لقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال معاذ اجتهدت برأى فصوره رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص الثالث : أن الشهوات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشهوات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة أسباباً لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا إلى دفع هذه الشهوة والملائكة لا يحتاجون لأنهم ساكنون فى عالم السماوات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المندرجات الصانع ، الرابع : أن الشيطان لا سبيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثواباً بالنص لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل العبادات أحزمها » أى أشقها وأما القياس فلأننا نعلم أن الشيخ الذى لم يبق له ميل إلى

النساء إذا امتنع عن الرضا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهم مع الليل الشديد والشوق العظيم فكذلك هنا وسابعا : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الأدي جمع فيه بين الأمرين فصار الأدي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لاحد لما فوجئ أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الأدي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين بالآخر . وثامنا : أن الملائكة حفظه وبنو آدم محفوظون والمجفوظ أعر وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة . وتاسعا : ما روى أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال « لو دنوت أمانة لاحترقت » وحاشوها : قوله عليه الصلاة والسلام « إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض ، أما اللذان في السماء لجبريل وميكائيل ، وأما اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر » فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك أفضل من الوزير فلم يكن يكون محمد أفضل من الملك . هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك . أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الأولى فقالوا . قد سبق بيان أن من الناس من قال : المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من حب الأشرف وإظهار النهاية في الاتقياء والطاعة فان السلطان أن يجلس أقل عبيده في الصد وأن يأمر الأكابر بخضعته ويكون فرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور متقادين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر هنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا أنه (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد) وأن أعماله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للأدنى وأما الحجة الثانية ؛ فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء بأن قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الأرض قلنا لوجوه

منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجففس إلى الجففس أبل ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ماعلموها لكن لعلمهم كانوا عالين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا أنا توافقنا على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان عالماً بهذه اللغات بأسرها وأيضاً فإن إبليس كان عالماً بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالماً ذلك ولم يلزم منه كرون إبليس أفضل من آدم عليه السلام والمهدد قال لسليمان أحطت بما لم تحيط به ولم يلزم أن يكون المهدد أفضل من سليمان سلينا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال إن طاعتهم أكثر إخلاصاً من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجة الرابعة : فهي أقوى الوجوه المذكورة . أما الحجة الخامسة : وهي قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يهيئ الأرض بعد موتها) ولا يتمتع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما أتاى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتأصب مايقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أننا نعلم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذاك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص في التبة ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن إخلاص الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجة السابعة : فهي جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجة الثامنة : وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الامتلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكل على المتهمين من الجند . وأما الوجهان الآخران : فهما من باب الإحاد وهما معارضان بما رويناه من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسألة وبالله التوفيق

(المسألة الخامسة) اعلم أن الله تعالى لما استقى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورا في ترك السجود فينبى تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أنى لأن الإباء هو الامتناع مع الاختيار ، أما من لم يحسن قادرا على الفعل لا يقال له إنه أنى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه الكبير فينبى تعالى أن ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فينبى تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عدم القدرة

على الفعل متفتية ومن لا يقدر على الشيء يقال إنه أباه ، وثانها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل ولما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافراً بأن لا يفعل مالا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفة ، والجواب عنه أن هذا القاضي لا يزال يطلب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا : صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ؟ فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد ؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو البدن أو عن فاعل هو الله ؟ فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسبطله وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزم كل ما أوردته علينا ، أما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجع الممكن من غير مرجع وهو يسد باب إثبات الصانع وأيضا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقا والاتفاق لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيما أيها القاضي ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهي ، وتكثير الوجوه التي ترجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ، ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالترزام وقوع الممكن لا عن مرجع وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع أو بالترزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا

(المسألة السادسة) للفلاء في قوله تعالى (وكان من الكافرين) قولان : أحدهما : أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان ، أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الأناجيل الأربعة وهي مذكرة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة إني أسلم أن لي إلها هو خالقي ، وموجدي ، وهو خالق الخلق ، لكن لي على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة ، الأولى : ما الحكمة في الخلق لا سيما إن كان طالما بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الآلام ؟ الثاني : ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ؟ الثالث : هب أنه كلفني معرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم ؟ الرابع : ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ، ولي فيه أعظم الضرر ؟ الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم يمكنني من الدخول إلى الجنة وسوس لآدم عليه السلام ؟ السادس : ثم لما فعلت ذلك

فلم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم ؟ السابع : ثم لما استمهلت المدة الطويلة في ذلك ، فلم أمهلني . ومعلوم أن العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا ؟ قال شارح الإنجيل : فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء : يا إبليس إنك ماعرفتي ، ولوعرفتي علمت أنه لا اعتراض على شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل . واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلاق وحكوا بتحصين العقل وتقيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات غلظا وكان السكل لازما ، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات إذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنياً فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تنطرق اللببة إلى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالفته وما أحسن ما قال بعضهم : جل جناب الجلال أن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافراً منافقاً منذ كان . الوجه الثاني : في تقرير أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافقة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فإذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والبياض بالله بعد ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاق قائما وهو محال على ما ينهيه أو يكون الطارئ مزيلا للسابق وهو أيضا محال لأن القول بالإيجاباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فإذا كانت الخاتمة على الكفر علينا أن الذي صدر عنه أولا ما كان إيمانا إذا ثبت هذا فنقول : لما كان ختم إبليس على الكفر علينا أنه ما كان مؤمنا قط ، القول الثاني : أن إبليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالما في الأزل بأنه سيكفر فصفة كان متعلقة بالعلم بالماضي ، والوجه الثاني : أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمنا قبل ذلك فبعد معنى كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة . الوجه الثالث : المراد من كان صار ، أي وصار من الكافرين . وهنا أمحت ، البحث الأول : اختلفوا في أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين ، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من للتبعض ، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضاً لهم والذي يؤكد ذلك ما روى عن أبي هريرة أنه قال : إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إني عاقي بشرأ من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي قعبوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعت

الله عليهم نارا فأحرقهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا ، وقال آخرون هذه الآية لاندل على ذلك مما لهم في تفسير الآية وجهان ، أحدهما : معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى (والمتناقضون والمتناقضات بعضهم من بعض) فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا هنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين . وثانيها : أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة ، وأعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله ، والذي عليه الأكثر أن أول من كفر بالله .

البحث الثاني : أن المعصية عند المعتزلة وعندنا ، لا توجب الكفر ، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن ، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر ، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر ، وهم تمسكوا بهذه الآية ، قالوا إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر ، الجواب إن قلنا إنه كفر من أول الأمر فهذا السؤال زائل ، وإن قلنا إنه كان مؤمنا ، فنقول إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله : (أنا خير منه) والله أعلم .

(المسألة السابعة) قال الأكثرون إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين . الأول : أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تعيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيدي في قوله (فبسط الملائكة كلهم أجمعون) . الثاني : هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون به السجود هم ملائكة الأرض واستغنوا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك . وأما الحكماء فأنهم يجعلون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السبائية متفاداة للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطبوعة لنفس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذكور في المقتليات .

ثم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث ، وأوله قوله تعالى

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة »

فهرست

الجزء الثاني من التفسير الكبير للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
٢٢ المسألة الثالثة في اشتقاق الايمان	٢ سورة البقرة
٢٧ «الرابعة في بيان معنى «الغيب»	٢ المسألة الاولى في الالفاظ التي يتجهى بها
٢٨ «الخامسة قول من قال: المراد بالغيب	٣ «الثانية تتضمن معنى فوائح السور
المهدى المتظر	ويان المراد منها وحكمة الايتان بها
٢٨ «السادسة في قوله تعالى «ويقيمون	١٢ «الاولى في معنى الاشارة في ذلك
الصلاة»	الكتاب»
٢٩ «السابعة في معنى لفظ «الصلاة»	١٣ «الثانية في كون اسم الاشارة مذكرا
٣٠ «الثامنة في معنى الرزق	والمشار إليه مؤنثا
٣١ «التاسعة في معنى الاتفاق	١٤ «الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن
٣١ «العاشرة في قوله تعالى «وما زفانهم	ومعنى كل اسم منها وحكمة تسميتهما
يفقون»	١٨ «الرابعة في بيان اتصال قوله «الم» بقوله
٣٢ «الاولى في أن معنى الايمان التصديق	«ذلك الكتاب»
٣٢ «الثانية في المراد من ازال الوحي	١٨ «الاولى في معنى قوله تعالى «لا ريب فيه»
٣٢ «الثالثة في قوله تعالى «والذين يؤمنون	١٩ «الثانية في الوقف على لفظ «فيه»
بما أنزل اليك»	١٩ «الاولى في حقيقة الهدى
٢٢ «الاولى في تسمية الدنيا والآخرة	٢٠ «الثانية في معنى المتقى
٢٢ «الثانية في معنى اليقين	٢١ «الثالثة في السؤالات في كون الشئ
٢٣ «الثالثة في منح الموقنين	هدى ودليلا
٢٣ قوله تعالى «وأولئك على هدى من ربهم»	٢٢ «الرابعة في بيان قوله «هدى المتقين»
٢٣ المسألة الاولى في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها	من حيث الاعراب
٢٣ «الثانية معنى الاستعلاء في قوله «على هدى»	٢٣ «الاولى في مذاهب المختلفين في معنى
٢٤ «الثالثة في تكرير «وأولئك»	الايمان
٢٤ «الرابعة «هم» فصل وله فائدتان	٢٣ «الثانية في قوله تعالى «والذين يؤمنون
٢٤ «الخامسة معنى الترميز في «والفلحون»	بالغيب»

صفحة	صفحة
٤٩	المسألة السادسة في معنى المفلح
٤٩	» السابعة في أفوال الوعيدية والمرجئة
٥٢	» قوله «ان الذين كفروا ساء عقابهم» الآية
٥٣	المسألة الأولى في أن «ان» حرف أشبه الفعل
٥٣	» الثانية اختلاف البصريين والكوفيين في حرف «ان»
٥٣	» الثالثة في اختلاف المعاني لاختلاف الالفاظ
٥٣	» الأولى في تحقيق حد الكفر
٥٣	» الثانية قولهم «ان الذين كفروا» اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي
٥٣	» الثالثة قولهم «ان الذين كفروا» صيغة للجمع مع لام التعريف
٥٣	» الرابعة في اختلاف أهل التفسير في قوله تعالى «الذين كفروا»
٥٣	في قوله تعالى «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم الآية
٥٨	المسألة الأولى في معنى «سواء»
٥٨	» الثانية في ارتفاع «سواء»
٦٠	» الثالثة اتفاقهم على أن الفعل لا يجزئ عنه
٦٠	» الرابعة في الهمزة ، وأم . مجردتان لمعنى الاستفهام
٦٠	» الخامسة في قراءات «الأنذرتهم»
٦٠	» السادسة في معنى الانذار
٦٠	» الأولى في قوله تعالى «لا يؤمنون»
٦١	» الثانية في احتجاج أهل السنة في تكليف ما لا يطاق
	في قوله تعالى «ختم الله على قلوبهم الآية»
المسألة الأولى : الختم والكتم اخون	
» الثانية اختلاف الناس في الختم	
» الثالثة الالفاظ الواردة في القرآن في معنى الختم	
» الرابعة في كون الاسماع داخلة في حكم الختم والتشبيهة	
» الخامسة في تكرير الجار في قوله تعالى «وعلى سمعهم»	
المسألة السادسة في حكمة جمع القلوب والابصار وتوحيد السمع	
» السابعة في التفضل بين السمع والبصر	
» الثامنة في بيان أن عمل العلم هو القلب	
» التاسعة في كون البصر نور العين	
» العاشرة في القراءات الواردة في قوله تعالى «غشاوة»	
» الحادية عشرة في أن العذاب مثل النكال	
» الثانية عشر اتفاق المسلمين على تعذيب الله الكفار	
قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الآية»	
المسألة الأولى في حقيقة النفاق	
» الثانية في الاختلاف في كفر الكافر الأصلي والمنافق أهما أقيح	
» الثالثة في أن الايمان بغير المعرفة لا يكون إيماناً	
» الرابعة في اشتقاق لفظ الانسان	
» الخامسة في أن قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا الآية» نزلت في منافق أهل الكتاب	

صفحة	صفحة
٧٣ المسألة الأولى في معنى المثل	٦١ المسألة السادسة في أن لفظ «من» صالحه
٧٣ « الثانية في كشف صفات المنافقين	للافراد والثنية والجمع
٧٤ « الرابعة في تشبيه الايمان بالنور	٦٢ قوله تعالى ويخادعون الله والذين آمنوا الآية
والكفر بالظلمة	٦٢ المسألة الأولى في ذم الخديعة
٧٦ قوله تعالى «صم بكم عي فهم لا يرجعون»	٦٢ « الثانية في أنهم كيف عادوا الله تعالى
٧٦ قوله تعالى «أو كهيبت من السماء الآية»	٦٣ « الثالثة في الغرض من ذلك الخداع
٨١ المسألة الأولى الاستدلال على أن المعلوم شيء	٦٣ « الرابعة في القراءات الواردة في قوله
٨١ « الثانية في أن الله تعالى ليس بشيء	«وما يخادعون»
٨١ « الثالثة في أن مقدور العبد مقدوره تعالى	٦٥ قوله تعالى «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في
٨١ « الرابعة في أن المحدث حال حدوثه	الأرض الآية»
مقدوره تعالى	٦٦ المسألة الأولى في بيان من القاتل : لا تفسدوا
٨١ المسألة الخامسة في أن تخصيص العام	في الاوض
جائز في الجملة	٦٦ « الثانية في معنى الفساد
٨٢ القول في اقامة الدلالة على التوحيد	٦٦ « الثالثة في القاتل «إيمانهم مصلحون»
والنبوة والمعاد	٦٧ قوله تعالى «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن
٨٢ المسألة الأولى في المؤمنين والكفار والمنافقين	الناس الآية»
٨٢ « الثانية في الآيات المكية والمدنية	٦٧ المسألة الأولى في أن الايمان يجب أن يكون
٨٣ « الثالثة في أن الالفاظ عبارات دالة	مقرونا بالاخلاص
على أمور	٦٧ المسألة الثانية في لام «الناس»
٨٣ المسألة الرابعة في كون حرف «باء» لنداء البعيد	٦٨ « الثالثة في القاتل «آمنوا كما آمن الناس»
٨٣ « الخامسة «أى» وصلة الى نداء ما فيه	٦٨ « الرابعة في معنى السفه والخفة
الالاف واللام	٦٨ « الخامسة الفرق بين : لا يعلمون ،
٨٣ المسألة السادسة في قوله تعالى «يا أيها الناس	ولا يشعرون
اصبروا ربكم»	٦٨ قوله تعالى «وإذا قلوا الذين آمنوا قالوا
٨٧ « السابعة سبب وجود العبادة	آمنوا الآية»
٨٧ قوله تعالى «ربكم الذي خلقكم والذين من	٧٢ قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة
قبلكم الآية»	بالمهدي الآية»
٨٧ المسألة الأولى في الاستدلال على وجود الصانع	٧٢ قوله تعالى «مثلهم مثل الذي استوقفتموا
٩٦ « الثانية في بيان معنى الخلق	الآية»
٩٧ « الثالثة في الأمر بعبادة الله تعالى	

صفحة	صفحة
١١٧ المسألة الرابعة في بيان قوله تعالى «فانوا يسورة من مثله»	١٠٠ المسألة الرابعة في استحقاق العبادة بالخلق
١١٧ «الخامسة في التحدى الوارد في القرآن»	١٠٠ «الخامسة في قوله تعالى «ولم يكن تقون»
١١٨ «السادسة مرجع الضمير في قوله تعالى «من مثله»	١٠١ «السادسة في القراءات الواردة في قوله «خلقكم والذين من قبلكم»
١١٨ «السابعة في المراد من الشهداء»	١٠١ قوله تعالى «الذي جعل لكم الأرض فراشا»
١١٩ «الثامنة في لفظ «دون»	١٠١ المسألة الأولى في موضع لفظ «الذي» من الاعراب
١١٩ «التاسعة في إبطال القول بالجبر»	١٠١ «الثانية في كون «الذي» للإشارة الى المفرد
١٢٠ قوله تعالى «فان لم تفعلوا ولن تفعلوا»	١٠١ «الثالثة في أنواع من الدلائل
١٢٢ الكلام في المعاد	١٠٢ «الرابعة في كون الأرض فراشا»
١٢٢ قوله تعالى «ويشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية»	١٠٤ «الخامسة في منافع الأرض وصفاتها»
١٢٢ المسألة الأولى في الحشر والنشر	١٠٥ «السادسة التفضيل بين السماو والأرض
١٢٦ «الثانية في كون الجنة والنار مخلوقتين»	١٠٦ قوله تعالى «والسما بناء»
١٢٦ «الثالثة في مجامع الذات»	١٠٦ المسألة الأولى في ذكر امر السماو والأرض
١٢٧ قوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية»	١٠٦ «الثانية في فضائل السماء»
١٢٧ المسألة الأولى في أن الأعمال غير داخله في معنى الإيمان	١٠٦ «الثالثة ، ، ، وما فيها»
١٢٧ «الثانية في أن من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة له الجنة»	١٠٩ «الرابعة في شرح كون السماء بناء»
١٢٨ «الثالثة في احتجاج المعتزلة بأن الطاعة توجب الثواب»	١١١ قوله تعالى «فلا تجعلوا لله أندادا»
١٢٨ «الرابعة في معنى الجنة»	١١٢ المسألة الأولى في مذاهب تعدد الألهة
١٢٨ قوله تعالى «وان الله لا يستحي أن يضرب مثلا الآية»	١١٣ «الثانية في بيان عدم جواز عبادة الأوثان»
١٣١ المسألة الأولى في اعتراض الكفار على ضرب الأمثال	١١٤ «الثالثة عبادات اليونانيين القدماء»
	١١٤ الكلام في النبوة
	١١٤ قوله تعالى «وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية»
	١١٥ المسألة الأولى في الاستدلال على النبوة
	١١٦ «الثانية في معنى لفظ قوله تعالى «نزلنا»
	١١٧ «الثالثة في تعريف السورة»

صفحة	صفحة
١٣٢	المسألة الثانية في معنى الحياء
١٣٣	» الثالثة في ضرب الأمثال
١٦٥	» الرابعة في لفظ «ما» في قوله تعالى «ومثلاما»
١٣٥	» الخامسة في اشتقاق ضرب المثل
١٣٥	المسألة السادسة في انتصاب «بوصنة»
١٣٥	» السابعة في اشتقاق البعض
١٢٦	» الثامنة في قوله تعالى «فما فوقها»
١٢٦	» التاسعة في كون «أما» حرف فيه معنى الشرط
١٣٦	» العاشرة في معنى الحق
١٢٦	» الحادية عشرة في «ماذا»
١٢٧	» الثانية عشرة في معنى الإرادة
١٢٧	» الثالثة عشرة في مرجع الضمير في «أنه الحق»
١٣٧	» الرابعة عشرة في نصب «مثلا»
١٢٧	» الخامسة عشرة في الهداية والاضلال
١٤٧	» السادسة عشرة في وصف المبدئين بالكثرة
١٤٧	» السابعة عشرة في اشتقاق لفظ القاسق
١٤٧	» الثامنة عشرة في معنى الميثاق
١٤٨	» التاسعة عشرة في المراد من قوله تعالى «ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل»
١٤٨	» العشرون في المراد من قوله تعالى «ويضدّون في الأرض»
١٤٩	قوله تعالى «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم الآية»
١٤٩	» المسألة الأولى في قول المعتزلة في أن الكفر من قبل العباد
١٥١	المسألة الثانية في معنى قوله تعالى «وكنتم أمواتا»
١٥١	» الثالثة في قول من قال بطلان عذاب القبر
١٥٢	» الرابعة في قوله تعالى «كيف تكفرون بالله الآية»
١٥٢	» الخامسة قول المجسمة بالمكانة
١٥٢	» السادسة إبطال قول أهل الطبايع
١٥٣	قوله تعالى «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا الآية»
١٥٤	المسألة الأولى في تزييه الله تعالى عن الأغراض
١٥٤	» الثانية في قول أهل الإباحة «الشيوعية»
١٥٤	» الثالثة في حرمة أكل الطين
١٥٤	» الرابعة في نفي الحاجة عن الله تعالى
١٥٤	قوله تعالى «ثم استوى إلى السماء الآية»
١٥٤	المسألة الأولى في معنى الاستواء
١٥٥	» الثانية في أن خلق السموات والأرض في ستة أيام
١٥٥	» الثالثة قول الملحدة بأن خلق الأرض قبل خلق السماء
١٥٦	» الرابعة الضمير في «فسواهن»
١٥٦	» الخامسة القول بأن السموات هي الكواكب
١٥٨	» السادسة في قوله تعالى «وهو بكل شيء عليم»
١٥٩	قوله تعالى «وإذا قال ربك لللائكة الآية»
١٥٩	المسألة الأولى في لفظ «اذ»
١٥٩	» الثانية في تعريف لفظ الملك

صفحة	صفحة
٢٠١	المسألة الثالثة تقديم الكلام فى الملائكة
٢٠٣	الرابعة فى شرح كثرة الملائكة
٢٠٨	الخامسة فى هل كان خطاب الله تعالى لكل الملائكة أو بعضهم
٢٠٨	السادسة فى لفظ «جاعل»
٢٠٩	السابعة فى أن المراد بالارض فى هذه الآية جميع الارض من مشرقها لمغربها
٢٠٩	الثامنة فى معنى لفظ الخليفة
٢١٠	السادسة فى معنى العلم
٢١٠	الرابعة فى معنى الحكيم
٢١٠	الخامسة فى معرفة الله تعالى للاشياء قبل حدوثها
٢١٠	السادسة فى اشتغال هذه الآية على الخوف والفرح
٢١١	قوله تعالى «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية»
٢١٢	المسألة الأولى فى أن الأمر بالسجود كان قبل خلقه آدم عليه السلام
٢١٢	الثانية فى أن السجود لآدم لم يكن سجود عبادة
٢١٣	الثالثة فى أن ابليس هل كان من الملائكة أم لا
٢١٥	الرابعة فى التفضيل بين الملائكة عليهم السلام والبشر
٢٣٥	الخامسة فى عدم حذر ابليس فى الامتناع عن السجود
٢٣٦	السادسة فى القول بان ابليس كان منافقا قبل الأمر بالسجود
٢٣٧	السابعة فى القول بان امر السجود كان لجميع الملائكة عليهم السلام
	١٦٠ المسألة الثالثة تقديم الكلام فى الملائكة
	١٦١ «الرابعة فى شرح كثرة الملائكة
	١٦٥ «الخامسة فى هل كان خطاب الله تعالى لكل الملائكة أو بعضهم
	١٦٥ «السادسة فى لفظ «جاعل»
	١٦٥ «السابعة فى أن المراد بالارض فى هذه الآية جميع الارض من مشرقها لمغربها
	١٦٥ «الثامنة فى معنى لفظ الخليفة
	١٦٦ قوله تعالى «قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الآية»
	١٦٦ المسألة الأولى فى عصمة الملائكة
	١٧١ «الثانية فى هل الملائكة تقدر على المعاصى أم لا
	١٧١ «الثالثة فى اعراب واو «ونحن»
	١٧٣ «الرابعة فى موضع «بجعدك» من الاعراب
	١٧٤ «الخامسة فى معنى التقديم
	١٧٤ «السادسة فى قوله تعالى «انى أعلم ما لا تعلمون»
	١٧٥ قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها الآية»
	١٧٥ المسألة الأولى فى كون اللغات كلها توقيفية
	١٧٦ «الثانية فى المراد من تعليم آدم الاسماء
	١٨٦ «الثالثة فىمن قال بجواز تكليف مالا يطاق
	١٧٦ «الرابعة فى الدلالة على نبوة آدم عليه السلام
	١٧٨ «الخامسة فى معنى قوله تعالى «ان كنتم صادقين»
	١٧٨ «السادسة فى فضل العلم
	١٩٨ الشواهد العقلية فى فضيلة العلم

